UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00288945 9

DENKSCHRIFTEN

DER

KAISERLICHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE.

58. BAND.

MIT 197 ABBILDUNGEN IM TEXTE.

16479
30 | 8 | 21

WIEN, 1915.

IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

AS
142
A5
Bd.58

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

INHALT.

I. Abhandlung. Adolf Grohmann: Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern. (Mit 197 Abbildungen im Texte.)

II. Abhandlung. Constantin Jireček: Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien. Studien zur Kulturgeschichte des 13. 15. Jahrhunderts. Dritter Teil.

III. Abhandlung. Leopold von Schroeder: Herakles und Indra. Eine mythenvergleichende Untersuchung. Erster Teil.

IV. Abhandlung. Leopold von Schroeder: Herakles und Indra. Eine mythenvergleichende Untersuchung. Zweiter Teil.

DENKSCHRIFTEN
DER
KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE.

58. BAND, 1. ABHANDLUNG.

GÖTTERSYMBOLE UND SYMBOLTIERE

AUF

SÜDARABISCHEN DENKMÄLERN

VON

Dr. ADOLF GROHMANN.

VORGELEGT IN DER SITZUNG AM 22. OKTOBER 1913.

WIEN, 1914.
IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

VORWORT.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung meines verehrten Lehrers, Hofrat Prof. Dr. D. H. v. Müller. Dr. Otto Weber hatte einen Sonderabdruck seines Aufsatzes ‚Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern' an ihn geschickt und D. H. v. Müller übergab ihn mir mit der Aufforderung nachzusehen, was sich aus dem Nachlasse E. Glasers zu den von O. Weber erschlossenen Ergebnissen nachtragen ließe. Die genaue Durchsicht dieses nicht nur, sondern auch alles dessen, was bis jetzt an südarabischen Inschriften veröffentlicht worden war, ergab ein Material, auf Grund dessen die von O. Weber aufgeworfenen und teilweise auch gelösten Fragen und Probleme von einem weiteren Gesichtspunkte aus betrachtet werden konnten, als es O. Weber möglich war, dem E. Glasers Material nur teilweise zugänglich gewesen. Um so größere Anerkennung aber wird die Wissenschaft der scharfsinnigen Entdeckung O. Webers zollen müssen, der zuerst in seiner Arbeit die Bedeutung der südarabischen Zeichen , , , , der Lanzenspitze, des Stierkopfes und Drachen als Göttersymbole richtig erkannte. War auch infolge des fehlenden Materials manches unerkannt, selbst verkannt geblieben, die Bahn für die richtige Beurteilung dieser Zeichen hatte O. Weber gewiesen. — E. Glasers Material — es konnten mehr als 200 Inschriften, darunter manche bis jetzt unbekannte herangezogen werden — gab nicht nur für den inschriftlichen Befund manchen neuen Fingerzeig, die vorliegenden Abklatsche ließen auch das Gegenständliche der Symbole in anderem Licht erscheinen, als die gelegentlich irreführenden skizzenhaften Zeichnungen in E. Glasers Tagebüchern. Es war nun meine erste Sorge, für die Form der Zeichen vor allem die Abklatsche in getreuen Kopien und Photographien heranzuziehen und nur dann, wenn ein Abklatsch nicht vorhanden war, die Kopie in E. Glasers Tagebüchern zugrunde zu legen. So konnte die Urform zum Totschläger — den O. Weber für ein Zwillingsdämonensymbol hielt — gefunden, das Blitzbündel und der Doppelgriffel mit seinen babylonischen Verwandten verglichen werden. Außerdem ergab sich eine Reihe neuer Symbole: aus den schon bekannten Halévyinschriften die Federkrone, aus E. Glasers Nachlaß das Kreuz, Mondsichel und Scheibe, die Hand, der Stern, bzw. die Sterne, das Tor, der Stierkopf mit dem Donnerkeil, beziehungsweise Blitzbündel und Donnerkeil. Es gelang, fast alle diese Symbole mit den ihnen entsprechenden babylonischen Symbolen zusammenzustellen. Wie sich diese Symbole auf die drei Sprachgebiete von Saba, Ma'in und Ḳatabân verteilen, ergibt sich aus der am Schlusse der Arbeit stehenden Tabelle.

Außer dem Gegenständlichen war meine Hauptarbeit der Zuweisung der Symbole an die einzelnen Götter des südarabischen Pantheons gewidmet. Hier war vor allem der inschriftliche Befund maßgebend, nach dem mit Mayer-Lambert das Totschlägersymbol dem 'Almaḳah, mit O. Weber die Speerspitze dem 'Aṯtar zugesprochen wurde. Im Gegensatz zu den bisherigen Annahmen O. Webers konnte Blitzbündel und Doppelgriffel dem 'Almaḳah, das Tor dem 'Aṯtar, die übrigen Symbole erst jetzt auf Grund dieses Befundes den einzelnen Göttern, die sie vertraten, zugewiesen werden. — Hiezu kamen noch die Symboltiere, wie Steinbock, Antilope, Stier, Pferd, Adler, Schlange, Drache, Löwe, Sphinx, die sich nach dem inschriftlichen Befunde den einzelnen Göttern zuteilen ließen, deren Bedeutung aber nur O. Weber, der den Drachen dem Saḥar zuwies, und teilweise auch D. Nielsen erkannt hatten.

Hofrat D. H. v. Müller, der meiner Arbeit auch in den schweren Tagen seiner Krankheit manch teilnehmendes Wort gewidmet hatte, konnte deren Durchsicht nicht mehr selbst übernehmen;

sie wurde nun an Herrn Prof. Dr. N. Rhodokanakis übertragen. Ihm verdanke ich manche neue Anregung; er hat an meine bescheidene Arbeit viel Mühe und Zeit gewendet und zu ihrem Ausbaue manches beigetragen. Ihm sei von ganzem Herzen Dank gesagt. Auch Herrn Professor R. Heberdey in Graz schulde ich für seine freundliche Auskunft zur gegenständlichen Seite des Totschlägersymbols wie für den Nachweis mancher Parallelen aus der klassischen Archäologie vielen Dank. Der südarabischen Kommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien aber verpflichtet mich die Auszeichnung, nicht nur mit ihrer gütigen Erlaubnis das Glasersche Material benützen und veröffentlichen zu dürfen, sondern auch durch sie der Sorge um die kostspielige Drucklegung enthoben worden zu sein. Dafür gebührt ihr nicht nur mein tiefgefühlter Dank, sondern auch der Dank der Wissenschaft, der sie neues südarabisches Material zugänglich macht. Endlich sei auch noch Herrn Prof. Dr. H. Schrader für die gütige Erlaubnis, einige Stücke aus dem kunsthistorischen Hofmuseum in meine Arbeit einbeziehen zu dürfen, sowie Herrn Dr. J. Banko für sein Entgegenkommen beim Photographieren dieser Stücke, Herrn Direktor Regierungsrat F. Heger für die Überlassung eines Stücks aus dem naturhistorischen Hofmuseum in Wien, das Herr Dr. V. Christian für mich zu photographieren die Liebenswürdigkeit hatte, sowie der Direktion des archäologischen Museums in Marseille, Herrn Dr. E. A. Wallis Budge am British Museum und Sr. Exzellenz Halil Edhem Pascha in Konstantinopel für die freundliche Überlassung von Stücken ihrer Sammlungen zur Veröffentlichung herzlich Dank gesagt. Durch die Lesung je einer Korrektur haben mich die Herren Professoren Dr. M. Bittner, R. Geyer und N. Rhodokanakis zu Dank verpflichtet.

Dr. Adolf Grohmann.

A) Göttersymbole.

a) Sabäische und ḳatabānische Symbole.

Schon auf den ersten Denkmälern, die aus Südarabien nach Europa kamen, fanden sich gelegentlich Zeichen, die den ersten Entzifferern dieser Inschriften unerklärlich blieben. Daß man einen Teil dieser Zeichen von vorne herein nicht als Buchstaben deuten konnte, wie z. B. 𐩰, sah man ein. Soweit man nun der Schwierigkeit nicht stillschweigend aus dem Wege ging, suchte man sich dadurch aus der Verlegenheit zu helfen, daß man auf ein Ornament riet,[1] ja man dachte sogar daran, daß das Zeichen dazu dagewesen sei, den Anfang der Inschrift zu bezeichnen,[2] eine schon an und für sich nicht sehr glückliche Erklärung. Endlich versuchte man, eine Zeichengruppe, 𐩠𐩹, als Monogramm zu deuten und mit der Familie der Ḥalilier in Zusammenhang zu bringen.[3] Mit größerem Erfolge beschäftigte man sich mit der Deutung der Tierfiguren und wenn dabei auch gelegentlich danebengeraten wurde, so sind hier doch z. B. die Vorarbeiten E. Osianders auch heute noch von Wert. Die Tiersymbole und Symboltiere waren es auch, die zusammen mit dem Handsymbole in D. Nielsen einen berufenen Erklärer fanden, nachdem sich auch F. Hommel bereits gelegentlich zu diesen Fragen geäußert hatte.

Alle Zweifel am Symbolcharakter der fraglichen Zeichen wurden erst gegenstandslos, als O. Weber im *Hilprecht Anniversary Volume* (Leipzig 1909) in seinem Aufsatze ‚Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern' klar darlegte, daß man in jenen Zeichen Göttersymbole zu sehen habe. Unter Heranziehung babylonischer Symbole versuchte O. Weber auch auf das Gegenständliche einzugehen, identifizierte mit glücklichem Griff die Lanzenspitze Marduks mit dem gleichen Symbole des sabäo-minäischen ʿAṯtar, brachte den sabäischen Drachen, den er zum ersten Male auf dem Bulawayosteine erkannte, mit dem babylonischen in Zusammenhang und wies dem minäischen Gotte Wadd die Schlange als Symbol zu. Weniger glücklich war seine Zusammenstellung der beiden sabäischen Symbole 𐩠𐩹 und 𐩰, sowie des minäischen 𐩸 mit den babylonischen Zwillingssymbolen und gezwungen die Auffassung von Wadd und Nkrḥ, bezw. ʿAṯtar Ḏû Ḳbḍ^{m} und ʿAṯtar Ḏû Ḫrḳ als Zwillingsgottheiten. Besonders bei ʿAṯtar Ḏû Ḳbḍ^{m} und ʿAṯtar Ḏû Ḫrḳ ist dies schwerlich der Fall. Die Beinamen Ḏû Ḳbḍ^{m}, bezw. Ḏû Ḫrḳ sind wohl nur als Hinweise auf den Tempelbezirk aufzufassen, in dem oder für den dem Gotte die Widmung dargebracht, bezw. in dem er verehrt wird.[4] Ich erinnere an Namen wie Σοκνεβτυνις Sbḳ in Nebtynis und Σοκνυναιος Sbḳ, Herr der Insel. Schon Mayer-Lambert, der jetzige Herausgeber des Corpus Inscriptionum Himjariticarum, hatte seinerzeit zu CIH 366 seine Bedenken gegen die letztgenannte Auffassung O. Webers geäußert und sich auch dagegen ausgesprochen, daß das minäische Symbol 𐩸 eine andere Form des 𐩰 sei. Er gelangte zur Auffassung, daß die Symbole 𐩹 und 𐩰 dem Gotte 'Almaḳah, nicht Zwillingsgöttern, angehören, eine Auffassung, die im folgenden des näheren begründet werden soll; er hält aber das 𐩠 in 𐩠𐩹 für ein Symbol ʿAṯtars, was nicht richtig ist.

Inzwischen ist durch das Glasersche Material, das nun in seiner Gänze zur Untersuchung

[1] So für 𐩰 J. H. Mordtmann, Wiener Numism. Zeitschrift XII, p. 300. Catalogue sommaire p. 34, Note 1.

[2] E. Osiander, ZDMG 19, p. 274 zu Os. 34.

[3] So E. Glaser. In seinem Tagebuche XI (Mâriber Reise, p. 69 [Gl. 522]) bezeichnet er jedoch das Symbol als Schreiberzeichen. Vgl. auch den Versuch D. H. Müllers (ZDMG 37, p. 391) das Zeichen als ד̄ה̄ = ד̄ה̄רפס zu deuten. G. H. A. v. Ewald, der erste, der sich mit den beiden Zeichen beschäftigte, glaubte, sie seien dazu da, den Leser der Inschriften wegen der möglichen Unsicherheit des Anfangs auf die rechte Spur zu leiten; s. seinen Aufsatz ‚Über die himjarische Sprache', A. Hoefers Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache, 1846, I, p. 300.

[4] Anders faßt W. Fell, ZDMG 54, p. 238 ff. diese Beinamen auf; vgl. dazu Otto Weber, Studien zur südarab. Altertumskunde (MVAG VI, 1901) II. p. 5 f. (65 f.) und M. Lidzbarski, Ephem. I, p. 226.

herangezogen werden konnte, ganz abgesehen von den bereits edierten südarabischen Inschriften, eine breitere Basis gegeben, von der aus ich eine erfolgreiche Untersuchung der mitunter verwickelten Probleme, welche die südarabischen Symbole stellen, unternehmen durfte. Dabei ergaben E. Glasers Kopien und Abklatsche nicht nur eine Anzahl neuer Symbole, sondern manches konnte erst jetzt richtig erkannt und gewertet werden.

Für die gegenständliche Seite haben sich die letzten Ausgrabungen im vorderen Orient, besonders die E. de Sarzecs in Tellô, wertvoll erwiesen, und so kommen die Fortschritte der altorientalischen Archäologie auch der Untersuchung der sabäischen Symbole zugute.

In der Reproduktion der Symbole wurden, soweit nicht die wenigen vorhandenen Originale in Betracht kamen, meist E. Glasers Kopien aus seinen Tagebüchern in Bausen wiedergegeben, wo dies aber nur irgendwie möglich war, der vorhandene Abklatsch photographiert (Gl. 301, 1083, 1153, 1209, 1234, 1316, 1422, 1527, 1531, 1550, 1552, 1649, 1728), oder bei zu schlechtem Erhaltungszustande das Symbol durchgebaust (so von ϟ Gl. 425, 1533, 1572 und dem Yehaaltare, von ⊟ Gl. 1139, von der Hand Gl. 1724) und wo dies aus räumlichen Rücksichten nicht statthaft war, in verkleinertem Maßstabe nachgezeichnet (so von ϟ Gl. 1551, von Y, bzw. Y Gl. 1000 B, 1109, 1158, 1302, 1529, 1550, 1558—60, 1641, 1698, von Mondsichel und Scheibe Gl. 1111, 1426, 1652, 1747, vom Steinbock Abb. 129). Bei bereits publizierten Inschriften wurde die Reproduktion wiedergegeben, entweder nach einer Photographie der betreffenden Tafel oder nach einer Bause.

Der Totschläger.

Das Symbol ϟ ist eines der formreichsten sabäischen Symbole. Der Formenreichtum wird verständlich, wenn man bedenkt, daß sich dies Symbol von der Mukarribperiode (nach O. Weber[1] ca. 750 bis 500 v. Chr.) bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte erhalten hat. Zu Beginn der Inschrift hat es meist die Richtung von links oben nach rechts unten; die Ausbuchtung nach links fällt in die obere Hälfte, eine Art Knie nach rechts in die untere Hälfte des Zeichens. Die Formen des Symbols lassen sich in fünf Gruppen gliedern, in die sich die Inschriften, die das Symbol tragen, in nachstehender Weise einordnen.

I. Gruppe.

Die Zeichen dieser Gruppe stellen sozusagen nur die leere Form dar, die die Gestalt des Symbols bloß schematisch wiedergibt.

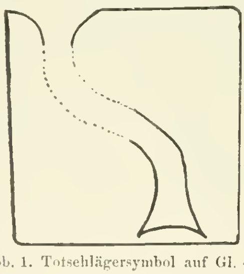


Abb. 1. Totschlägersymbol auf Gl. 425.

Rechts von Gl. 425 (Abb. 1, aus der Stadt Mârib) neben der ersten und zweiten Zeile. Das Symbol ist ebenso wie das links stehende Monogramm in ein Viereck eingeschlossen und en relief gearbeitet. Wie aus dem Abklatsch zu ersehen ist, war das Symbol am Stein teilweise beschädigt. Die Inschrift enthält eine Weihung an ʾAlmaḳah, den Herrn von Ḥrn^m (ŊЧ>Ψ|1∘Π|ΦŊYꟷ>Ŋ|Φ◇ϕ), der auch am Schlusse der Inschrift angerufen wird (ŊЧ>Ψ|1∘Π|YϕŊ1ꟷΠ).

Abb. 2. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 487, *b* Os. 17, *c* Gl. 1049, *d* Mackell Nr. 2, *e* Hal 172, *f* CIH 383, *g* Gl. 1551.

Rechts, neben der ersten zerstörten Zeile von Gl. 487 (Abb. 2*a*, auf dem Kapitäl einer Säule am Wege vom Ḥaram Bilkîs zum Dorfe Mârib). Wie die Inschrift ŊŊŊΠ⊟1[4]Ч∘8ϙ⊟[3]XΨΠ⊟Ŋ[2] ‚Altar der Sippe Ḻtʿn[2] für Ḏû Gmm^{m'3} zeigt, steht das Symbol auf einem Altare. Daß wir es hier

[1] Studien zur südarab. Altertumskunde I (MVAG VI, 1901), p. 22.

[2] Beziehungsweise des Familienhauptes: vgl. Mordtmann, Beiträge zur min. Epigr., p. 72—74 und M. Hartmann, Die arabische Frage, p. 220. [3] Vgl. Prid. XIII.

mit einem sakralen Gegenstande zu tun haben, bemerkte auch schon Glaser (im Tagebuch XI, p. 58), der die Säule für eine Opfersäule hielt, ‚weil oben ein Ausfluß angebracht ist und eine Stelle für das Öl'.[1]

Der Altar gehörte vermutlich einst mit zum Tempelkomplex des Ḥaram Bilḳis. Genau dieselbe Form des Symbols findet sich rechts neben der Inschrift Gl. 482 = Arn. 54 (von der Südseite des Ḥaram Bilḳis), die von Arbeiten am Tempel des ʾAlmaḳah berichtet.[2]

Links unten, neben der letzten Zeile von Os. 17 = CIH 86, Abb. 2*b* (Bronzetafel aus ʿAmrân), einer Votivinschrift an ʾAlmaḳah. Die Stellung des Zeichens ist hier dieselbe wie zu Beginn der Inschriften (𐩣𐩺𐩲𐩵𐩣𐩱𐩲𐩺).

Rechts von der ersten Zeile der Altarinschrift ohne Gottesnamen Gl. 1049 = Hofmus. 23 (Abb. 2*c* aus Mârib).[3]

Rechts von der Altarinschrift ohne Gottesnamen, Mackell (Bird) Nr. 2 (Abb. 2*d*) (aus der Gegend von Mârib).[4]

Rechts, neben der ersten Zeile von Hal. 172 = CIH 403 (Abb. 2*e*) (aus el-Ḥazm Ḥamdân, im mittleren Ǵauf). Die Inschrift ist eine Weihinschrift an ʾAlmaḳah (𐩣𐩨𐩧𐩣𐩱𐩲𐩺).

Rechts, neben der ersten Zeile von CIH 383 (Abb. 2*f*). Diese in sehr altem Duktus en relief gearbeitete Bustrophedoninschrift enthält eine Weihung an ʾAlmaḳah (𐩣𐩺𐩲𐩵𐩣𐩱𐩲𐩺).

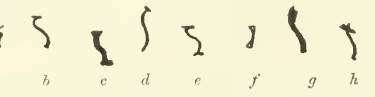
a *b*

Abb. 3. Symbole auf sabäischen Münzen: *a* Schlumberger 13 (Paris), *b* Head 15 (London, Brit. Mus.).

Rechts von der ersten Zeile der Bustrophedoninschrift Gl. 1551 (Abb. 2*g*, aus Raǵwân ed Duraib), die eine Weihung an ʾAlmaḳah enthält (𐩺𐩲𐩵𐩣𐩱𐩲𐩺), sowie in derselben Form oder der ersten Zeile der Bustrophedoninschrift Gl. 1565 (aus el-ʾAsâḥil), in der kein Gottesname vorkommt.

Außer auf Stein- und Bronzedenkmälern findet sich diese Symboltype in der Form wie Abb. 2*a* auch auf himjarischen Münzen, jedoch in Spiegelstellung,[5] und zwar allein (Abb. 3 *b*) auf Head 15[6] oder mit Blitzbündel und Doppelgriffel (Abb. 3 *a*) auf dem Revers der Schlumbergerischen Münze Nr. 13.[7]

Besonders häufig sind aber auf Münzen die Formen Abb. 2*f*, *g* vertreten: bald in der Stellung wie zu Beginn der Inschriften (vgl. oben Gl. 1551), bald in Spiegelstellung; teils allein, teils neben dem Blitzbündel- und Doppelgriffelsymbole. Auch liegend (unter dem Monogramme) kommt das Zeichen vor.[8] Ich führe als typisch folgende Beispiele an: Abb. 4 *a*—*h*, und zwar entspricht



a *b* *c* *d* *e* *f* *g* *h*

Abb. 4. Totschlägersymbole auf sabäischen Münzen.

Abb. 4 a . . . Hofmus., Gruppe III, 1 (D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 69 und Taf. XIV, 15); am Revers in Spiegelstellung neben dem Monogramm.

Abb. 4 b . . . B. V. Head 7 (Num. Chron. NS., Vol. 18, Pl. XIII, 7), auf dem Revers rechts unter dem Monogramm.

Abb. 4 c . . . Dr. Imhoof Blumer, B 1 (D. H. Müller, a. a. O., p. 75), auf dem Revers links vom Monogramm.

Abb. 4 d . . . Hofmus., Gruppe V, 5 (a. a. O., Taf. XIV, 26 vgl. Abb. 70*c*), auf dem Revers neben dem Kopfe.

Abb. 4 e . . . B. V. Head 6 (a. a. O., Vol. 20, Pl. XV, 6), auf dem Revers rechts unter dem Monogramm.

Abb. 4 f. . . . G. Schlumberger (a. a. O., Taf. I, 10), am Revers in Spiegelstellung, links neben Blitzbündel und Doppelgriffel.

Abb. 4 g und h . . . G. Schlumberger (a. a. O., Taf. II, 21. 25), am Revers unter dem Monogramm.

[1] Vgl. auch E. Glaser, Märib im Jemen (Sammlung E. Glaser I), p. 46a unten, 137, Note 2.

[2] Vgl. Gl. 483 = CIH 373; E. Glaser, Märib im Jemen, p. 46, 138.

[3] Vgl. D. H. Müller, Südarabische Alterthümer im Kunstbist. Hofmuseum, p. 44; vgl. F. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, p. 184.

[4] Vgl. Journ. of the Bombay Branch of the Roy. Asiatic Soc., Vol. II, p. 35, Taf. IV. — F. Hommel, Chrest., p. 67.

[5] So nenne ich im folgenden der Kürze halber die meist ihrem symmetrischen Gegenbild (am Ende der Inschrift) zukommende umgekehrte Richtung des Zeichens. Zu ähnlichen Erscheinungen im Wappenstile vgl. van Berchem, Amida p. 19; M. Lidzbarski, Ephemeris I, p. 115.

[6] Num. Chron. NS., Vol. 18, Pl. XIII, 15.

[7] Le trésor de Ṣan'â, Pl. I, 13.

[8] Z. B. Hofmuseum, Gruppe III, 7 und VII, 1; D. H. Müller, a. a. O., p. 69, 74.

Interessant ist, daß die in dieser Gruppe vertretene leere Form des Symbols sich unter den minoischen Zeichen findet, und zwar in der Stellung und Ausführung Abb. 5. Im Catalogue of the hieroglyphical Signs gibt A. J. Evans[1] unter Nr. 115 die nebenstehende Zeichnung nebst drei offenen Formen desselben Zeichens, auf die später zurückgekommen werden soll. Evans bemerkt zu diesen Zeichen folgendes: ‚Type *a* with the closed ends seems to be the most perfect form of this sign. Its meaning is enigmatic though the specks within recur in the case of the „grain jar" the „silphium fruit" the disk (No. 52) and elsewhere . . . What appears to be a later version of this sign with its parallel zigzags generally reduced to mere s- shaped forms and with the intervening dots omitted recurs in both the linear classes.' Auf die gegenständliche Seite dieses minoischen Zeichens möchte ich später einzugehen versuchen (vgl. p. 12 f.).

Abb. 5. Minoische Hieroglyphe.

II. Gruppe.

Das Unterscheidende von Gruppe I bildet der Mittelstrich, der quer durchgezogen ist.

Links am Ende der fragmentarischen Zeile (und der Inschrift) Gl. 491 (Abb. 6 *a*, aus Mârib, auf einem Steine, den E. Glaser als Opfer- oder Olstein auffaßt).

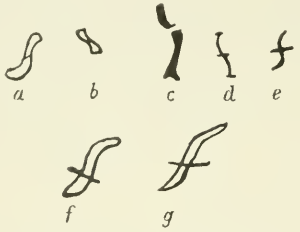


Abb. 6. *a—e* Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften und Münzen: *a* Gl. 491, *b* Gl. 4, *c* CIH 378, *d* auf der Münze Hofmus. V 1—2, *e* von den Münzen Berlin 195, 220, 221, *f*, *g* minoische Zeichen auf Tontäfelchen.

Rechts von der ersten Zeile am Anfang von Hal. 10 = Gl. 4 (Abb. 6 *b*, aus Ṣan'â) = CIH 4, einer fragmentarischen Bauinschrift. Dieselbe Form des Symbols tritt uns auf dem Revers der Münzen Schlumberger Nr. 46,[2] Berlin Nr. 195[3] und in Spiegelstellung in Schlumberger Nr. 45 und 52[4] entgegen.

Rechts, neben der ersten Zeile von Prid. 11 = CIH 378 (Abb. 6 *c*). Die Inschrift berichtet von einer Inauguration für 'Almaḳah (𐩣𐩫𐩵𐩲𐩨𐩺𐩣).

Mit der Form Abb. 6 *c* geht die Form Abb. 6 *d*, der sogenannte ‚Doppelstab', auf den sabäischen Münzen enge zusammen. Er findet sich in der auf Abb. 6 *d* angegebenen Form auf der Münze Hofmus. V. 1, 2 am Avers links vom Kopfe,[5] sowie in Spiegelstellung auf dem Revers von Hofmus. III. 10;[6] in der auf Abb. 6 *e* gegebenen Form, auf dem Avers der Berliner Münzen Nr. 220, 195, 221, auf den zwei letzten in Spiegelstellung.[7]

Eine ganz ähnliche Form wie Abb. 6 *e* zeigen die in Abb. 6 *f*, *g* gegebenen minoischen Zeichen.[8]

III. Gruppe.

Diese Gruppe ist durch zwei querlaufende Mittelstriche oder Bänder charakterisiert, die bald näher, bald weiter aneinandergerückt erscheinen.

Rechts, neben den vier Zeilen von Sab. Denkm. 20 (Abb. 7 *a*).[9] In der Inschrift wird 'Almaḳah nicht besonders, sondern in der üblichen Göttertetras erwähnt. Dieselbe Form des Symbols (Abb. 7 b, c) erscheint noch neben dem Bukranion auf dem Revers der himjarischen Münzen Berlin 219. 196;[10] auf dem Revers von Schlumberger

[1] Scripta Minoa, The written Documents of Minoan Crete, p. 224.
[2] Vgl. G. Schlumberger, a. a. O., Taf. III.
[3] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 77.
[4] Vgl. G. Schlumberger, a. a. O., Taf. III.
[5] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 70, Taf. 14, Abb. 24, 25 (s. Abb. 70 *a*, *b*).
[6] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 69, Taf. 14, Abb. 22.
[7] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 77.
[8] Nach J. A. Evans, a. a. O., p. 226, Nr. 124.
[9] Vgl. J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sab. Denkmäler, p. 70 ff.
[10] D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 77 f.

6, 8[1] neben dem Blitzbündel, bezw. dem Blitzbündel und Doppelgriffel; auf Schlumberger

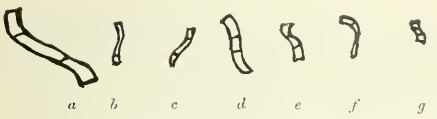


Abb. 7. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften und Münzen: *a* sab. Denkm. 20, *b* Berlin 196, *c* Berlin 219, *d* Gl. 655, *e* Gl. 483, *f* Berliner Münze, *g* Mordtmann 8.

38[2] allein und auf Head 12[3] neben der Eule, stets in Spiegelstellung.

Rechts, neben der ersten Zeile der Altarinschrift ohne Gottesnamen Gl. 655 (Abb. 7 *d*, aus Mârib).

Rechts, neben der ersten Zeile von Gl. 483 = Arn. 54 = CIH 373 (Abb. 7 *e*) von der Ostseite des Ḥaram Bilḳîs.[4]

Eine analog gekrümmte Form des Symbols zeigt der Revers einer Berliner Münze ohne Nummer bei D. H. Müller, a. a. O., p. 77 oben in Spiegelstellung (Abb. 7 *f*).

Rechts, neben der ersten Zeile der fragmentarischen Inschrift Nr. 8, die J. H. Mordtmann,

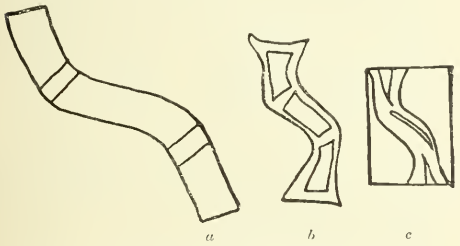


Abb. 8. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften: *a* CIH 393, *b* Os. 34, *c* CIH 397.

ZDMG 30, p. 291 mitteilt (Abb. 7 *g*); sie enthält keinen Gottesnamen.

Das groß ausgeführte Symbol zieht sich vom oberen linken Rande der Inschrift CIH 393 (Abb. 8 *a*) bis zur Schreiblinie der ersten Zeile hin. Die Inschrift ist eine Weihinschrift an ʾAlmaḳah, den Herrn von ʾu^m.

Rechts, neben den ersten zwei Zeilen von Os. 34 = CIH 389 (Abb. 8 *b*). Die Inschrift stammt nach E. Osiander aus Mârib[5] und ist eine Weihinschrift an ʾAlmaḳah, den Herrn von ʾu^m (|𐩢𐩣𐩱𐩺𐩢|𐩲𐩧𐩢𐩱𐩺|𐩲𐩲𐩧𐩣𐩺|𐩧𐩲𐩧𐩢𐩣).

Rechts, neben den ersten zwei Zeilen der Inschrift Reh. 6 = CIH 397 (Abb. 8 *c*). Die Inschrift ist eine Weihinschrift an ʾAlmaḳah: |𐩺]𐩧𐩲𐩧𐩲 |𐩲]𐩺)𐩥𐩱𐩺𐩣𐩱𐩺𐩢𐩲𐩧𐩱𐩥 |𐩺𐩢𐩲[𐩣)𐩢 ‚weihten ihrem Herrn ʾAlmaḳah, dem Herrn der Steinböcke[6] von Ṣirwâḥ'. Ebenso (vgl. dazu die Tafel des Corpus Inscr.) in CIH 395, einer Weihinschrift für

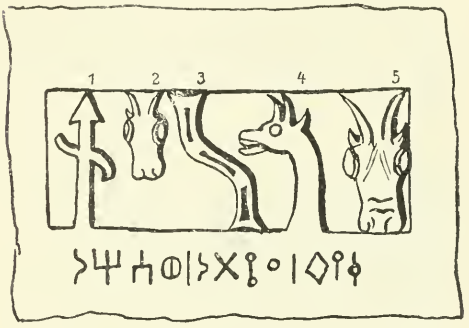


Abb. 9. Sabäisches Relief in Bulawayo.

ʾAlmaḳah, den Herrn von ʾu^m (|𐩱𐩺𐩢|𐩲𐩧𐩢𐩣|𐩧𐩲 |𐩥𐩺𐩣); Mars. 1 = CIH 407: Widmung an ʾAlmaḳah Thuʾân (|𐩢𐩣𐩱𐩺𐩣𐩲𐩧𐩲𐩧𐩢𐩣|𐩲𐩲𐩧𐩲); Gl. 1546 = 623 = Hofm. 5 aus Mârib:[7] Widmung an ʾAlmaḳah Thuʾân. Wahrscheinlich ist im zerstörten Viereck von CIH 410, einer Widmung an denselben Gott, einst auch dasselbe Symbol gestanden.[8]

Eine der Form auf CIH 397 verwandte Form erscheint auf dem Bulawayosteine (Abb. 9. 3, aus El-Ḥauta [Laḥağ], im Besitze des Marschalls Hole in Bulawayo)[9] mit der Inschrift: ‚Altar des ʿAttar und des Saḥar.' Endlich ist dies Symbol (beachte den Abschluß unten), nicht ein 𐩣, in die Drachenhälse

[1] G. Schlumberger, a. a. O., Taf. I.

[2] G. Schlumberger, a. a. O., Taf. II.

[3] Num. Chron. NS., Vol. 18, Pl. XIII.

[4] Vgl. E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 46, 138 und vgl. oben Gl. 482, p. 7.

[5] Vgl. ZDMG XIX, p. 273.

[6] F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 162, Note; dagegen E. Glaser, Altjem. Nachrichten, p. 41 unten.

[7] D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 18 und Taf. III. Der untere Teil des Symbols (kein Tierkopf) ist auf Taf. III noch sichtbar, wie schon der Herausgeber von CIH zu Nr. 409 (= Hofm. 5) bemerkt hat.

[8] Vgl. auch CIH zur Stelle.

[9] Vgl. D. H. Müller, Anzeiger der Kais. Akad. der Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Kl. 1903, p. 20.

auf dem Stein 282 des Osmanischen Museums (Abb. 10) hineinkomponiert: mit diesem Stücke hat sich M. Hartmann in der OLZ 11 (1908), Sp. 173 ff., 269 ff. eingehend beschäftigt.[1]

Abb. 10. Sabäisches Relief (OM. 282). Konstantinopel, Tschinili Kiöschk.

Eine eigenartige Stabform des Symbols (Abb. 11a) repräsentiert die Münze Schlumberger 53[2] (auf dem Revers neben der Eule) und Head 9[3] (ebenfalls auf dem Revers neben der Eule).

Abb. 11. Totschlägersymbole auf sabäischen Münzen: *a* Schlumberger 53 (Paris), *b* Hofmus. V. 5 (Wien).

Einem Stab mit Köpfen an den Enden sieht Abb. 11b ähnlich, welche Form auf dem Revers neben dem Bukranion der Münze Hofmus. V. 5[4] erscheint.

Endlich findet sich das Symbol zweimal auch in oben und unten offener Form in Gl. 488 (Abb. 12*a*), einem Opfer- oder Ölstein (aus Mârib, auf dem Wege zum Ḥaram Bilḳîs) in der Mitte zwischen zwei Monogrammen, dessen rechtes vielleicht mit einer leichten Ergänzung 𐩢𐩢𐩢𐩣𐩤 (vgl. Gl. 487) zu lesen ist, und rechts von der Altarinschrift Gl. 654, (Abb. 12*b*, aus den Ruinen der alten Stadt Mârib), in der der Altar dem 'Almaḳah in Schutz gegeben wird 𐩣𐩧𐩢𐩡𐩲𐩣𐩧𐩤𐩨𐩬𐩢 . . . 𐩣𐩧𐩨𐩣𐩤𐩢𐩢𐩡.

Abb. 12. Totschlägersymbole: *a* auf Gl. 488, *b* auf Gl. 654.

Interessant ist, daß auch unter den minoischen Zeichen der geschlossenen ‚leeren' Form

Abb. 13. Minoische Hieroglyphe.

eine offene zur Seite steht, die in Abb. 13[5] gegeben ist (vgl. auch p. 8).

IV. Gruppe.

Statt zweier Striche erscheinen in dieser Gruppe drei oder auch mehr Querstriche in der Mitte.

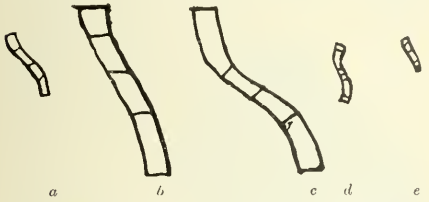
Rechts von Gl. 499 (Abb. 14*a*, aus Mârib, auf dem Wege nach dem Mebnâ el Ḥaśrag); die Inschrift besteht nur aus dem Namen 𐩦𐩧𐩢𐩡𐩲𐩣.

Rechts, neben der ersten Zeile von Gl. 1533 (Abb. 14*b*, aus Ṣirwâḥ), worin der Name 'Almaḳah nicht vorkommt. Diese Form des Symbols erscheint rechts, neben der ersten Zeile der Altarinschrift ohne Gottesnamen, die J. H. Mordtmann ZDMG 30, p. 291 unter Nr. 6 mitteilt; rechts von der Inschrift O. M. 32, die nur das Wort 𐩣𐩧𐩨𐩣𐩤𐩢𐩢𐩡 (Opferaltar) enthält[6] sowie in Spiegelstellung am Ende des 𐩢𐩣𐩦-Textes, Sab. Denkm. 21 = CIH 380.[7] Daraus kann man vielleicht schließen,

[1] Vgl. auch O. Weber, Göttersymbole, p. 270 ff.
[2] Vgl. G. Schlumberger, a. a. O., Taf. III.
[3] Num. Chron. NS., Vol XX, Pl. XV.
[4] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 70, Taf. XIV, Abb. 26 (s. Abb. 70*c*).
[5] Nach A. J. Evans, Scripta Minoa, p. 224.
[6] Vgl. J. H. Mordtmann, Antiquités himjar. et palmyr Catalog. Somm., p. 30 und ZDMG 33, Nr. XIX, p. 495.
[7] Vgl. J. H. Mordtmann, Catalogue Somm., p. 42 f.

daß das Symbol auch zu Anfang der dort unvollständigen Inschrift stand.

Rechts (Abb. 14 *c*), neben der ersten Zeile von Gl. 1572 (aus Ṣirwâḥ), wo |𐩱𐩣𐩵|𐩺𐩧𐩱𐩵 |𐩲𐩧𐩺𐩵 erwähnt wird, zu dem 𐩱𐩣𐩵𐩱𐩵𐩺𐩧𐩱𐩵 |𐩦𐩣𐩺𐩵 von CIH 397 zu vergleichen ist.



a *b* *c* *d* *e*

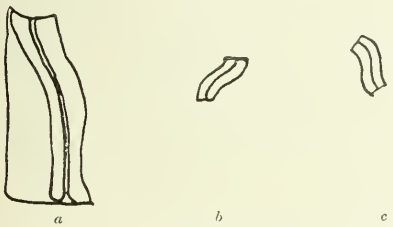
Abb. 14. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften und Münzen: *a* Gl. 499, *b* Gl. 1533, *c* Gl. 1572, *d* Münze Hofmus. V. 1—2 (Wien), *e* Gl. 1572.

Links, neben der letzten Zeile derselben Inschrift, erscheint das Symbol in E. Glasers Kopie in der Form, wie sie Abb. 14 *e* zeigt; auf dem Abklatsch ist nichts zu sehen. Es ist auffallend, daß hier eine Form mit vier Querstrichen und eine solche mit drei Querstrichen auf ein und derselben Inschrift abwechseln. Vielleicht liegt ein Fehler Glasers vor, der einen Strich zu viel kopierte. Bemerkenswert ist auch, daß Abb. 14 *e* nicht, wie dies Sab. Denkm. 21 am Ende der Inschrift der Fall ist, in Spiegelstellung erscheint.

Der Form Abb. 14 *c* steht auf den himjarischen Münzen die Form Abb. 14 *d* zur Seite, die oben und unten einen kopfartigen Abschluß aufweist; sie findet sich auf dem Revers von Hofmus. V. 1, 2 (Abb. 14 *e*) und verwischt in Spiegelstellung auf V. 7[1], neben dem Bukranion.

V. Gruppe.

Diese Gruppe ist charakterisiert durch einen in der Mitte von oben nach unten durchlaufenden Strich. Im Vergleiche mit Gruppe VII a, b könnte man diese Form als schematisch aus ihr erdacht bezeichnen.



a *b* *c*

Abb. 15. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften: *a* CIH 394, *b* Gl. 481, *c* Gl. 712.

Rechts von den ersten drei Zeilen von Landberg 4 = CIH. 394[2] (Abb. 15 a). Die Inschrift ist eine Weihinschrift für 'Almaḳah, den Herrn von 'ᵘm (|𐩢𐩦𐩵|𐩱𐩣𐩵[|𐩺𐩧𐩱𐩵|𐩲𐩧𐩺𐩵]).

Rechts vom Bustrophedon-Fragment Gl. 712 (Abb. 15 *c*, aus Kera' bei Mârib), welche Inschrift keinen Gottesnamen enthält; und in Spiegelstellung auf der linken Seite, Z. 1 zu Anfang der bustrophedon geschriebenen Inschrift Gl. 481 = Arn. 56 (Abb. 15 *b*) (CIH 375). Die Zeile läuft von links nach rechts, woraus man vielleicht schließen kann, daß das Symbol der Schriftrichtung wegen in Spiegelstellung steht. Gl. 481[3] bildet den Anfang der großen Tempelinschrift des Ḥaram Bilḳis ‚auf der Außenseite der kolossalen Umfassungsmauer' (nach E. Glaser Tagebuch XI).

Abb. 16. Gl. 1649, sabäisches Relief aus Ṣirwâḥ.

Sie berichtet von einer ganz großen Dedikation an 'Almaḳah, der auch in der Anrufung zum Schlusse genannt ist. In derselben Form findet sich das Symbol auf der Inschrift Gl. 1649 (Abb. 16), wo es, in ein Viereck eingeschlossen, rechts neben einem stilisierten Stierkopf steht; darunter der Gottesname 'Almaḳah.

[1] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Alterth., p. 70, Taf. XIV, Abb. 24, 25, 27 (s. Abb. 70 *a b*, *d*).

[2] Vgl. auch O. Weber, Studien III. MVAG XII. 2 (1907), Taf. IV.

[3] E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 137.

Eine ähnlich schraffierte Form des Symbols wie auf Gl. 1649 findet sich auch in Spiegelstellung rechts am Anfange der Dedikation auf der sabäischen Altarinschrift aus Jeha, die E. Littmann als editio secunda im IV. Bande der Deutschen Aksumexpedition p. 58 unter Nr. 27 veröffentlicht hat.[1] Das Symbol scheint bei Littmann jedoch nicht genau wiedergegeben zu sein. Der Abklatsch Th. Bents, der seinerzeit D. H. Müller für seine Publikation vorlag,[2] zeigt nebenstehende Form (Abb. 17). Der Altar ist dem 'Attar geweiht, neben dem auch ein Gott *Nrg* genannt ist. Auf demselben Altare findet sich auch Mondsichel und Scheibe. Die Schraffierung im Symbol (und den Hörnern des Stierkopfes) bedeutet nichts für die Form Wesentliches, ist also nicht etwa ein Ersatz für Querbinden; in der gleichen Art erscheint sie ja, dort um Federn anzudeuten, schon auf dem Vogelleibe in einer Zeichnung eines assyrischen Tempelschülers (vgl. Abb. 18)[3] auf einer Tonscherbe, die hier zum Vergleich abgebildet sei.

Abb. 17. Totschlägersymbol auf einem sabäischen Altare aus Jeha.

Abb. 18. Zeichnung eines assyrischen Tempelschülers.

Dasselbe Zeichen zeigt uns in der minoischen Kunst die Phaestusscheibe (Abb. 19);[4] unter Nr. 45 der Zusammenstellung der Zeichen dieser Scheibe gibt Evans an: ‚Dr. Pernier considers that this sign may be a conventional representation of water.'[5] Nach Evans würde sie in die dritte minoische Periode (um 1600 v. Chr.) gehören.

Die Zusammenstellung mit der Wasserlinie hat tatsächlich noch das meiste für sich, wie ich aus assyrisch-babylonischen Parallelen zu zeigen versuchen will. Als Wasser deutet zunächst R. Heberdey, dem ich den Hinweis verdanke, den Gegenstand in der linken Hand der beiden ersten Männergestalten, Taf. IV bei Th. Wigand, Die Porosarchitektur der Akropolis zu Athen (Abb. 20).[6] Daß dem so ist, zeigt der Vergleich mit der Steinskulptur einer chaldäischen Göttin (Abb. 21), die E. de Sarzec in Tellô fand.[7] Die Göttin hält dort in der linken Hand ein Gefäß, dem Wasser entströmt: nach M. Jastrow[8] das natürliche Symbol des Lebens und der Fruchtbarkeit. Anderer Meinung ist Léon Heuzey in seiner Beschreibung des Denkmals. Er sagt:[9]

Abb. 19. Minoische Hieroglyphe auf der Phaestusscheibe.

Abb. 20. Wassersymbol von der Porosarchitektur der Akropolis in Athen.

[1] E. Littmann spricht das Symbol a. a. O. als ‚Wappenzeichen' an; vgl. auch M. Lidzbarski, Ephemeris II, p. 398.

[2] D. H. Müller, Epigraph. Denkm. aus Abessinien, Taf. IV, Jeha 3.

[3] Nach H. W. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur, p. 59, Abb. 41.

[4] Vgl. A. J. Evans, Scripta Minoa, p. 276 und 280, sowie Taf. XIII und Fig. 126, 45.

[5] Dr. L. Pernier, Ausonia 1909, p. 255 ff.

[6] P. Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, p. 8, 12, schließt sich der Ansicht an, daß wir es hier mit gewelltem Feuer zu tun haben.

[7] Vgl. E. de Sarzec, Découvertes en Chaldée, vol. II, Taf. 8*bis*, fig. 4, vol. I, p. 212 f.

[8] M. Jastrow, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Taf. 6, Fig. 19 und Text Sp. 9.

[9] Léon Heuzey, Découvertes en Chaldée, p. 213.

‚Elle tient en avant de la poitrine un vase à panse sphérique, d'où s'échappe, comme dans plusieurs autres exemples déjà signalés (ebd. p. 156 f.), le double flot. Ce symbole, évidemment cosmique, des eaux jaillissantes, se joint aux vestiges très apparents de la tiare à plusieurs étages de cornes, pour faire reconnaître une divinité, peut-être la déesse Nina, dont l'idéogramme était, comme on sait, le vase contenant un poisson. Toutefois ce vase merveilleux ... n'étant pas le symbole constant d'une seule et même divinité et l'iconographie chaldéenne le plaçant en diverses mains, l'identification reste douteuse.'

Abb. 21.
Chaldäische Göttin auf einem Relief aus Tellô (Paris, Louvre).

Über die Gefäße der beiden (dort p. 217) abgebildeten Frauengestalten sagt L. Heuzey (ebendort): ‚Entre leurs mains le vase inépuisable est évidemment un emblème cosmique; il représente l'élément humide, symbolisé par les courants du Tigre et de l'Euphrate, par les deux fleuves sacrés ou Naharaïn, qui sous cette forme sont devenus dans la légende une sorte de talisman paradisiaque.'[1] Ob wir es nun mit einem natürlichen Symbol der Fruchtbarkeit oder mit einem kosmischen Symbol höherer Art zu tun haben, bleibt künftiger Forschung zu entscheiden vorbehalten. Für uns ist wichtig, daß die beiden Gelehrten darin einig sind, daß ein Symbol vorliegt, bei dem das Wasser eine Rolle spielt, und daß Pernier auch im minoischen Zeichen (Abb. 19) Wasserlinien sieht.

Diese Betrachtungen legen nun die Frage nahe, ob nicht auch das sabäische Symbol die Wasserlinie darstelle. Bei Heranziehung der Form auf Abb. 15 *b*, *c* allein stünde dieser Annahme nichts im Wege; allein die Form auf Abb. 15 *a* zeigt die unteren Enden so deutlich abgerundet und die beiden Stücke im Gegensatz zum minoischen Zeichen und zum Gegenstand in der Hand der beiden Porosfiguren ganz ersichtlich als Stäbe (erhaben, also etwa im Querschnitt ⌓), daß ich mir die gegenständliche Auffassung als Wasserlinie nicht recht denken kann, und die im späteren gegebene Deutung auch für diese Form aufrecht erhalten möchte. Die etwa anzunehmende Angleichung der Form an die Wasserlinie könnte höchstens zur Vermutung berechtigen, es habe einst ein sabäisches Symbol in Wasserlinienform gegeben, das sich dann im Laufe der Zeit mit dem andern — wie wir es nennen wollen — dem Totschlägersymbol vermengt hat. Mir scheint jedoch der Zusammenhang mit Gruppe VII stärker als etwa mit dem Stück der Porosarchitektur, und bedeutend die Schwierigkeit von den nicht quergebundenen Formen unseres Symbols jene mit Querbindung zu trennen: diese aber schließen jeden Gedanken an Wasserlinien aus.

VI. Gruppe.

Der Übergang von Gruppe V zu Gruppe VII ist durch Beibehaltung der beiden Querbinden (Gruppe VII) unter Einfügung des Mittelstrichs bis zur ersten Querbindung (Gruppe V) gegeben.

a *b*

Abb. 22.
Totschläger auf:
a Gl. 481, *b* Gl. 485.

Rechts von der sehr alten[2] Königsinschrift Gl. 485 = Arn. 55 = CIH 374 (Abb. 22 *b*, an der Westseite des Haram Bilḳis bei Mârib). Auf der linken Seite (am Ende) der eine einzige Zeile bildenden Inschrift steht das Blitzbündel mit Doppelgriffel in Spiegelstellung. Die Inschrift enthält eine Dedikation an ʾAlmaḳah (𐩣𐩺𐩧𐩵𐩣𐩺𐩲𐩺𐩱).[3] Dasselbe Symbol erscheint mit den beiden andern in eine Gruppe vereinigt auf der rechten Seite zu Anfang der zweiten Zeile von Gl. 481 = Arn. 56 = CIH 375 (Abb. 22 *a*), der schon p. 11 erwähnten großen Widmung an ʾAlmaḳah.

[1] Das Gesperrte im französischen Text ist von mir so hervorgehoben worden.
[2] Vgl. J. H. Mordtmann, Beitr. zur min. Epigr., p. 111; F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 146, Note 6.
[3] Vgl. E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 138.

VII. Gruppe.

Diese Gruppe zerfällt in zwei Untergruppen: a) welche zwei durch ein Doppelband in der Mitte zusammengehaltene Stäbe mit Endköpfen und b) welche zwei durch drei Doppelbänder zusammengehaltene Stäbe zeigt. Die Form der Gruppe b) wird wohl als die ursprüngliche zu betrachten sein.

Abb. 23. Totschlägersymbol auf Os. 1.

a) Auf der rechten Randleiste der ʿAmrâner Bronzetafel Os. 1 = CIH 73 (Abb. 23). Die Inschrift ist dem ʾAlmaḳah von Hirrân geweiht.

b) Auf der linken Seite neben einem stilisierten Stierkopf mit derselben Schraffierung der Hörner wie p. 11, Abb. 16, auf der Vorderseite von Gl. 717 (Abb. 24), einem großen Opfersteine, den E. Glaser auf den Ruinen von Ẓalma bei seinem Ausflug nach dem Feleğ bei Mârib fand. Die Bustrophedoninschrift (ursprünglich sechs Zeilen) dürfte die Widmung des Opfersteines zum Ausdrucke bringen; Z. 1 sind Spuren von ḤʿḎ) sichtbar. Wenn Z. 1—2 zu ʾḥ[ḤʿḎʿY] ergänzt werden kann, so wurde der Stein in Schutz übergeben allenfalls dem ʿAṯṯar, dann wahrscheinlich dem Haubas, sicher aber auch dem ʾAlmaḳah. Die Götteranrufung beginnt tatsächlich mit ʾḤʿḎʿ. Ein Fragment desselben Symbols steht rechts neben Gl. 524 = Arn. 19 (Abb. 25, vom Marbaṭ ed-Dimm bei Mârib). Es ist paläographisch anscheinend ziemlich alt.

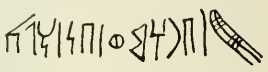


Abb. 25. Gl. 524.

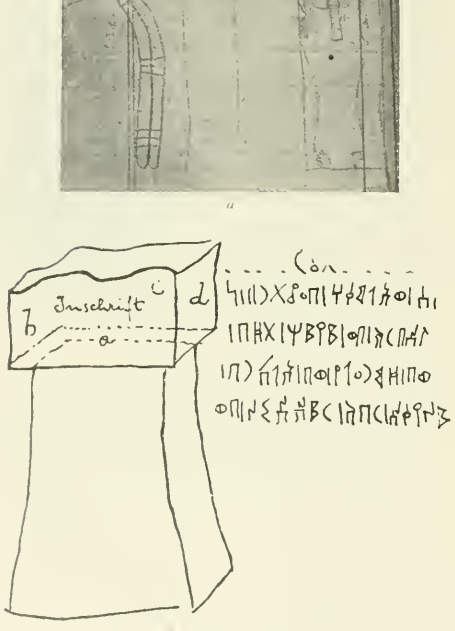


Abb. 24.
Sabäischer Altar aus Ẓalma, Gl. 717: *a* Vorderseite, *b* Totalansicht.

Beachten wir die Provenienz der eben angeführten Inschriften, so stellt sich heraus, daß die weitaus größere Zahl aus Mârib und Umgebung stammt (Gl. 425, 481, 482, 483, 485, 487, 488, 491, 499, 524, 654, 655, 712, 717, 1049, 1546 Os. 34, Bird 2). Davon stehen Gl. 481, 482, 483, 485 auf dem ʾAlmaḳahtempel in Mârib, dem heutigen Ḥaram Bilḳis, während Gl. 487, 488 wahrscheinlich zum Komplex dieses Tempels gehörten. Nach E. Glaser[1] findet sich in der Nähe, im Westen vor der Stadtmauer von Mârib eine Örtlichkeit, die heute Bâb el-ʿÂḳir (Tor des Opfernden) genannt ist, und südöstlich vom Dorfe Mârib (in der Richtung des Fundortes von Gl. 653—655) die Benennung ʾUmm el-Ḳis, die nach E. Glaser mit Bilḳîs und weiterhin mit ʾAlmaḳah in Verbindung zu bringen sei. Der Grund zum Ḥaram Bilḳîs, in dem schon E. Osiander[2] mit Recht ein Heiligtum des ʾAlmaḳah erblickte, wurde nach D. Nielsen[3] in der Mukarribperiode gelegt und der Bau in der Königszeit noch erweitert.[4] Drei Inschriften, Gl. 1533, 1572, 1649 stammen hingegen aus Ṣirwâḥ, Os. 1, 17 aus ʿAmrân, Gl. 1551 aus Raġwân ed Duraib, Gl. 1565 aus el-ʾAsâḥil, Hal. 10 aus Ṣanʿâ, Hal. 172 aus el-Ḥazm Hamdân und der Bulawayostein aus el-Ḥauta bei Laḥağ, eine einzige Inschrift, der sabäische Altar von Jeha, aus Abessinien. Die Provenienz der übrigen Inschriften ist unbekannt.

[1] E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 73. [2] ZDMG. X, p. 63.
[3] D. Nielsen, Der sabäische Gott Ilmuḳah, MVAG. XIV (1909), p. 372.
[4] Vgl. E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 137 f.

Bedenken wir, daß Mârib und Ṣirwâḥ die Hauptkultstätten ʾAlmaḳahs waren, in denen sich zwei berühmte Tempel dieses Gottes erhoben, so wäre das häufige Vorkommen des Symbols gerade an diesen beiden Orten schon an sich ein Grund, an einen Zusammenhang des Symbols mit ʾAlmaḳah zu denken, wie dies auch schon Mayer-Lambert getan hat; allerdings wäre im ärgsten Fall die Möglichkeit einer Verschleppung einiger Steine an diese beiden Orte, wie sie ja des öfteren gewiß auch von diesen beiden Sakralstätten stattfand, in Betracht zu ziehen. So ist es wohl wichtig, daß die überwiegende Mehrheit der Inschriften mit dem Symbole, auch solche die nicht aus Mârib oder Ṣirwâḥ stammen, von einer Weihung speziell und nur an ʾAlmaḳah (Gl. 425, 654, 1551; Hal. 172; Os. 1, 17, 34; CIH 378, 383, 393, 394, 395, 397, 403, 407, 410) oder von einer Bautätigkeit an seinem Tempel in Mârib (Gl. 481—483, 485) berichten; oder daß auf ihnen nur ʾAlmaḳahs Name vorkommt (Gl. 499, 1572, 1649) oder endlich dem ʾAlmaḳah mit anderen Gottheiten eine Weihung dargebracht wird (Gl. 717, 1546; Sab. Denkmäler 20?), ferner daß in einem ◊X⊙-Vertrag ʾAlmaḳah genannt wird (Sab. Denkm. 21). Es ist also mit gutem Grunde anzunehmen, daß das diese Inschriften begleitende Symbol das Zeichen ʾAlmaḳahs ist. Eine Ausnahme scheint hier nur die Altarinschrift aus Jeha (p. 12) zu machen. Da der Altar nur dem ʿAttar und Nrụ geweiht ist, kann ʾAlmaḳah hier nicht in Betracht kommen, er müßte sich denn unter dem Namen Nrụ verbergen. Weil aber auf derselben Inschrift das auch sonst für ʿAttar in Betracht kommende Symbol Mondsichel und Scheibe sich findet (s. w. u.), so könnte — wenn die Gleichung ʾAlmaḳah = Nrụ nicht zu halten ist — das Symbol hier dem ʿAttar angehören, vielleicht als Zeichen des ‚Herrn des Himmels'.

Nun finden wir in Gl. 1649 (p. 11, Abb. 16) außer dem Stierkopfe den Namen ʾAlmaḳah und eben unser Symbol. Ist die eben gegebene Deutung richtig und gehört es dem ʾAlmaḳah, so bleibt der Stierkopf auf der Inschrift frei. Er bleibt auch auf dem Bulawayosteine frei (p. 9, Abb. 9),[1] wo er gleichfalls neben dem Totschlägersymbole doppelt vorkommt: klein und groß, wie auf Hofm. 24, Abb. 26. Schon durch den Inhalt dieser letzten Inschrift, die keinen Gott nennt und bloß von Zauberschutz redet, ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Bukranien aus Zaubergründen angebracht sind, wie ja auch in Ägypten zur Nagadazeit vor den Häusern ‚das Bild des Stieres oder seines Kopfes als Übel abwehrendes Zeichen aufgepflanzt, der Kopf allein über Fenstern

Abb. 26. Hofmus. 24, sabäisches Relief (Wien).

und Türen angebracht' wurde.[2] Dasselbe könnte auf Gl. 1649 der Fall sein. — Nimmt man, wie D. Nielsen, an,[3] daß die schematischen Stierköpfe selbst ʾAlmaḳahsymbole sind, so könnte man sich denken, daß, nachdem diese zum Zauberzeichen geworden, das Totschlägersymbol auf dem Bulawayostein für die z. B. auf Gl. 1649 auch verbatim erfolgende Anrufung ʾAlmaḳahs vikarierend gesetzt worden sei. Das würde uns erklären, warum wir auf dem Bulawayosteine mit zwei Götternamen fünf Symbolzeichen bekämen, wovon drei auf eine Gottheit entfielen, die der Stein nicht nennt. Stellt man sich aber auf den Standpunkt, daß, um den Zauber auszudrücken,

[1] Die anderen Symbole: Lanzenspitze und Drache gehören den zwei von der Inschrift genannten Gottheiten: ʿAttar und Shr; O. Weber, Göttersymbole, p. 278.

[2] ‚Ähnliche Bilder grub man zu gleichen Zwecken auf Töpfen ein'. A. Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, A. O. XIV, 1. Heft, p. 16.

[3] Der sabäische Gott Ilmuḳah, MVAG. XIV (1909), p. 355 f.

zwei Stierköpfe notwendig sind, ein großer und ein kleiner,[1] so bleibt nichts übrig, als Gl. 1649 (Abb. 16) auf eine Stufe mit der Darstellung Gl. 717 (Abb. 24) zu stellen. Auch da ist neben unserem Symbol nur ein Stierkopf angebracht, wozu wir auf dem Revers der himyarischen Münzen Hofmus. V, 1—4 (Taf. XIV, 24—27) eine Parallele haben: das Totschlägersymbol neben dem Bukranion. Wir fänden dann in diesen Fällen eine Gottheit durch zwei Symbole ausgedrückt, gerade so wie ⁰|₈ zwei Symbole für den einen 'Almaḳah darstellt (s. w. u.).

Bevor nun auf das Gegenständliche eingegangen wird, seien noch die wichtigsten Formen

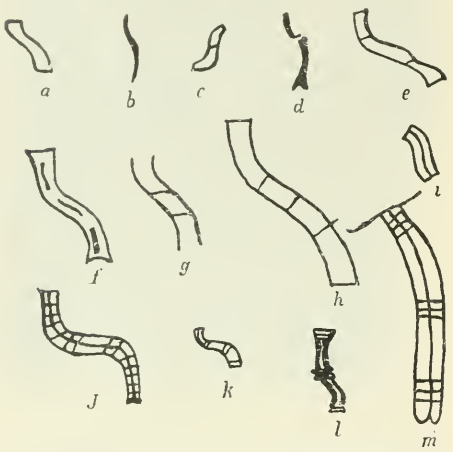


Abb. 27. Typenübersicht zum Totschlägersymbole. *a* Gl. 487. *b* CIH 383. *c* Gl. 491. *d* CIH 378. *e* Sab. Denkm. 20. *f* Bulawayostein. *g* Gl. 488. *h* Gl. 1572. *i* Gl. 712. *j* Gl. 1649. *k* Gl. 485. *l* Os. 1. *m* Gl. 717.

des Symbols nach ihrer Gruppeneinteilung übersichtlich zusammengestellt. Gruppe VII (Abb. 27 *m*) repräsentiert die älteste greifbare Form unseres Symbols; der Stein stammt aus der Mukarribperiode (750—500 v. Chr.). Die Form zeigt deutlich die Zusammensetzung aus zwei unten abgerundeten Stäben durch dreimal angebrachte zweifache Querbänder. Der obere Teil des Steines ist leider abgebrochen, so daß der weitere Verlauf der Krümmung, die sich wohl wie bei den übrigen Typen nach rechts wandte, nicht mehr festzustellen ist: vielleicht war oben auch noch eine vierte Querbindung angebracht. Dieser Urform stehen die Formen der Gruppe IV (*h*), in der die Querbindung dreimal durch Striche angedeutet ist und die zweimal quergebundenen Formen der Gruppe III (*e—g*) am nächsten. Sehr nahe steht ihr aus den einmal quergebundenen Formen der Gruppe II, *d*. Gruppe I (*a*, *b*) zeigt keine Querbindung und keinen durchlaufenden Mittelstrich, den übrigens auch schon Gruppe II bis IV aufgeben; sie stellt die ‚leere Form' des Zeichens dar. Durch Beibehaltung des durchlaufenden Mittelstrichs, der die Reminiszenz an die Zusammensetzung aus zwei Stäben zeigt, ist Gruppe V (*i*, *j*) charakterisiert; dazu tritt in Gruppe VII (*l*) auch noch zweifache Mittelquerbindung (also etwa analog wie II *d*), während Gruppe VI (*k*) den Mittelstrich sozusagen rudimentär nur bis zum ersten der zwei Querbänder verlaufen läßt, wodurch sie eine Mittelstellung zwischen Gruppe III und VII einnimmt. Zeitlich liegen die Repräsentanten der einzelnen Formen oft weit auseinander. So stehen die Formen (Abb. 2 *f*, *g*), die sich von der Urform schon ziemlich weit entfernen und zur leeren Form gezogen wurden, auf bustrophedon geschriebenen Inschriften; allerdings kann man der ganzen Ausführung nach daran denken, daß hier eben nur ein Stab von den beiden zusammengesetzten der angenommenen Urform das Symbol darstellt, dessen Biegung ja gewahrt ist. Die Form in Abb. 15 *a* steht auf einer jüngeren Inschrift, jene in Abb. 15 *b*, *c*, Abb. 27 *i* auf Bustrophedoninschriften und beide stellen denselben Typ dar. Die Übergangsform *k* auf Abb. 27 steht auf einer Bustrophedoninschrift (Gl. 481), die etwas jünger ist[2] als der Mukarribtext Gl. 484; ebenso auf der sehr alten Inschrift Gl. 485, die der Urform näher stehende Form *l* (Abb. 27) steht auf einer Bronzetafel, die etwa aus der Königszeit stammt. Aus diesem Grunde wurde auch bei der Gruppierung das zeitliche Moment ausgeschaltet und diese rein nach formalen Gesichtspunkten vorgenommen.

Was bedeutet nun das Symbol in gegenständlicher Hinsicht? O. Weber[3] hat in ihm eine Variante des ⌸ gesehen und es als Symbol von Zwillingsdämonen erklärt. Für beides bieten weder die Form noch die Inschriften einen Anhaltspunkt. Die als vollständiger, dem Gegenstande nahekommender Typus anzusetzende Form *m* (Abb. 27, Gl. 717), aber auch die übrigen Formen setzen

[1] So deutlich auf Hofmus. 24 (Abb. 26) und dem Bulawayosteine (Abb. 9).
[2] E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 137 a.
[3] O. Weber, Göttersymbole, p. 276.

der Erklärung des Zeichens als einer Variante des 𐩣 erhebliche Schwierigkeiten entgegen und selbst die offene Form *g* (Abb. 27, Gl. 488) zeigt so deutlich die charakteristische Biegung, die sich bei 𐩣 nie findet, daß auch in diesem Falle an eine Zusammenstellung mit 𐩣 nicht zu denken ist. O. Weber geht[1] bei seiner Vergleichung der Symbole, des Totschlägers, 𐩱 und des 𐩣, mit den Zwillingsdämonen der Nazi Maruttash-Stele (vgl. Abb. 51, dritte Reihe, Nr. 12, 13, 14) wohl von mehr äußerlichen Gesichtspunkten aus und die Ähnlichkeit vom Symbol 13 und 14 der genannten Stele mit dem Zeichen 𐩣 möchte ich doch in Zweifel ziehen: es leuchtet nicht ein, warum die Sabäer dann nicht auch die Köpfe mit übernommen oder doch wenigstens angedeutet hätten. Das Symbol ist andererseits in seinem Zusammenhange mit 'Almaḳah aus dem Vorhergehenden wohl so weit wahrscheinlich gemacht, daß man von den Zwillingsdämonen wird absehen können. Allein O. Weber hat mit Recht auf die große Bedeutung der babylonischen Symbole für die südarabischen hingewiesen und hier werden wir auch die Anknüpfungspunkte für unser Symbol zu suchen haben. Betrachten wir unser Symbol auf Gl. 717 (Abb. 28) neben Abb. 29 B, so wird die auffallende Ähnlichkeit beider wohl jedem klar werden. Die in Abb. 29 B[2] in der haltenden Hand dargestellte Waffe, die wir uns wohl als zusammengebundene elastische Schlaggegenstände[3] (etwa Totschläger) zu denken haben, findet sich auf der rechten oberen Ecke eines gravierten konvexen trapezförmigen Muscheltäfelchens (Abb. 30), das uns einen aufspringenden Stier, gepackt von einem Löwen, zeigt, der seine Krallen in Hals und Flanke des Tieres einschlägt und in seinen Nacken verbissen ist; die Waffe gehört offenbar einem Hirten an, der eben in die Szene eingreift. Das Stück, von E. de Sarzec in Tellô gefunden, ist eines der ältesten Beispiele der Gravierarbeit auf Muschelmasse, das wir auf mesopotamischem Boden kennen, und gehört in die Periode vor Ur-Nina, dem Begründer der ersten Dynastie von Lagasch (um 3000 v. Chr.). L. Heuzey[4] gibt folgende Beschreibung der Waffe: plus bas, paraît une main tenant le bâton coudé et annelé, qui semble avoir été à la fois une arme et un sceptre des anciens rois du pays, par exemple dans la figure d'Eannadou. On ne comprend pas bien la force que pouvait avoir un pareil engin,[5] surtout dans une chasse aux lions; il indique cependant que, sur une pièce contiguë, se trouvait un personnage royal'.

Abb. 28. Totschlägersymbol auf Gl. 717.

Abb. 30. Muscheltäfelchen aus Tellô (Paris, Louvre).

Die in Abb. 29 zusammengestellten Waffen behandelt P. Handcock, Mesopotamian Archaeology p. 341 ff. im Zusammenhang. Er vermutet in Abb. 29 A (Detail aus Abb. 31)[6] ein Wurfholz oder einen Bumerang, allerdings mit der Einschränkung: ‚though its shape is the only argument in support of this theory'. Die Waffe Abb. 29 B — hier ist jeder Gedanke an ein Wurfholz mit Recht aufgegeben — sei als Knüttel im Nahkampf verwendet worden (vgl. die Jagdszene!); sie ist nicht mehr aus einem Stück, sondern deren drei seien

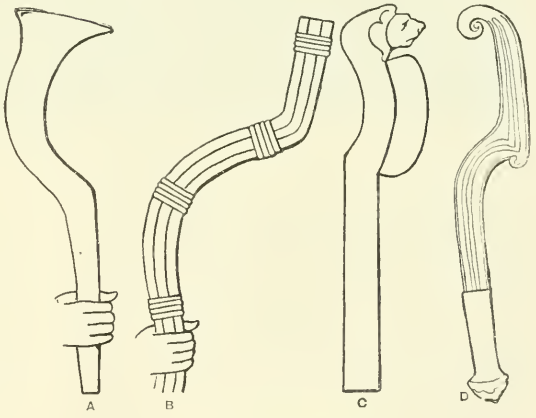


Abb. 29. Sumerische Totschläger.

[1] A. a. O., p. 275 ff.

[2] Nach P. Handcock, Mesop. Arch., Fig. 94.

[3] Diese Aufklärung verdanke ich Herrn Prof. R. Heberdey in Graz.

[4] L. Heuzey, Découvertes en Chaldée, vol. I, p. 267 (zu II Pl. 46, Nr. 3).

[5] Die oben vorgeschlagene Deutung macht auch die Wirksamkeit der Waffe begreiflich.

[6] Kalksteinfragment aus Tellô: de Sarzec, Découvertes en Chaldée, II, Taf. 1*ter*, 1*a*; aus der Periode von Ur-Nina.

mit Ringen zusammengehalten, um die Wirkung zu verstärken. Der Waffe Abb. 29 C sei zur weiteren Erhöhung der Schlagfertigkeit eine Klinge eingesetzt worden: am natürlichsten hätte das geschehen können durch Einfügung der Schneide

Abb. 31. Kalksteinrelief aus Tellô (Paris, Louvre).

zwischen die durch Ringe zusammengehaltenen Schäfte oder Stäbe[1]; in 29 C sei die Klinge in einen Schlitz im Holz eingelassen.

Die Waffe Abb. 29 C scheidet bei Betrachtung des sabäischen Symboles aus. Aber auch die Ansicht[2], Abb. 29 B sei aus 29 A entstanden, bereitet Schwierigkeiten, besonders wenn Abb. 29 A einen der Biegung in Abb. 29 A eine andere ist als in 29 B und den sabäischen Symbolen, die mit 29 B darin übereinstimmen; auch die oben breiten, nach unten sich verjüngenden Umrisse von 29 A sprechen dagegen.

Darum sei auch davon abgesehen, die Mardukwaffe Abb. 32 und 33[3] zum Vergleich mit den sabäischen Symbolen heranzuziehen. Denn es ist zu bedenken, daß die Form des sabäischen Symbols in

Abb. 32. Gott Marduk; Lazurstange aus Babylon (ca. 850 v. Chr.) (Berlin, Kgl. Museen).

Abb. 33. Assyrische Götterprozession aus Malatia.

Bumerang darstellen soll: denn aus diesem kann durch Vervielfältigung und Querbindung niemals eine Schlagwaffe werden. Sieht man aber in Abb. 29 A kein Wurfholz, so müßte man erwägen, ob die als leere Form (s. p. 6 f., Gruppe I) zusammengezogenen sabäischen Symboltypen nicht damit zusammengestellt werden könnten. Das wird aber kaum angehen: nicht nur daß die Art seiner ältesten Gestalt (Abb. 28) nichts mit dem Gegenstand in der Hand der vielleicht um 100 Jahre älteren[4] Mardukfigur (Abb. 32) gemein hat, sondern mit der Form der Waffe auf dem wohl zwei Jahrtausende älteren Muscheltäfelchen von Tellô (Abb. 30) zusammengeht. Das sabäische Symbol ist aus zwei gekrümmten Stäben zusammengesetzt, die durch je zwei aneinander-

[1] Davon gibt es kein Beispiel. [2] Handcock, a. a. O., p. 341 unten.

[3] S. die Erläuterung im Texte zu den Abbildungen bei M. Jastrow, Bildermappe, Sp. 7 (Nr. 14) und Sp. 69 (Nr. 98); in Abb. 33 kommt es auf die zweite und vierte Person von links an. — Vgl. auch die Waffe in der Hand Marduks auf Seite D einer Urkunde aus der Zeit Meli-Schipaks (ca. 1204—1189 v. Chr. Abb. 52). Auch dort ist die rechte, deutlich den Gegenstand haltende Hand gesenkt.

[4] Das Objekt ist ein Weihgeschenk des Königs Mardukna<u>d</u>inšum von Babylonien (ca. 850 v. Chr.) an Marduk.

schließende Ringe an drei (vielleicht auch vier) Stellen zusammengebunden sind; das sabäische Stück ist oben abgebrochen, die Krümmung setzte sich also wahrscheinlich nach obenhin fort, so daß sich die in Abb. 29 B auftretende Form ergeben haben mag, was anzunehmen uns die Formen auf Abb. 2*g*, 6*c*, *d*, 7*e*, Abb. 12, 14*c* (vgl. auch Abb. 27) berechtigen. Die babylonische Form ist aus drei Streifen zusammengesetzt und an vier Stellen durch je vier Ringe zusammengehalten. Die Zahl der Ringe und der Stäbe bildet aber keinen wesentlichen Unterschied, das Ausschlaggebende ist das Vorkommen der durch eine Anzahl von Ringen aneinandergebundenen Stäbe und ferner ihre charakteristische Krümmung; und diese hauptsächlichsten Eigentümlichkeiten haben sich in den verschiedenen Formen des sabäischen Symbols bis in die späte Zeit durchgesetzt.

Das Blitzbündel und der Doppelgriffel.

Unter allen sabäischen Symbolen ist die Gruppe 𐩱𐩣 am häufigsten auf den Inschriften vertreten. Doch findet sich diese Symbolgruppe mit zwei Ausnahmen nur auf Inschriften der Mukarribperiode.

Abb. 34. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 472, *b* Gl. 477, *c* Gl. 481, *d* Gl. 485, *e* Gl. 502.

Für die beiden vorliegenden Symbole kommt folgendes inschriftliche Material in Betracht:

Rechts vom Fragmente Gl. 472 (Abb. 34*a*, aus der Stadt Mârib), das mit dem Anfang von CIH 366 übereinstimmt.[1] Man beachte die gerade Form des Schaftes von 𐩱 und den einen Mittelstrich des Doppelgriffels.

Links in Spiegelstellung von Gl. 477 = Gl. 563 = Arn. 36 (Abb. 34*b* aus dem Dorfe Mârib); die Inschrift ist ein Schlußstück und enthält nur: ‚und 'Almaḳah' (𐩱𐩵𐩧𐩣𐩺).

Rechts in Spiegelstellung von Gl. 481 (Abb. 34*c*), Zeile 2 (linksläufig) zusammen mit dem Totschläger. Vgl. p. 13, Abb. 22*a*.

Links in Spiegelstellung am Ende von Gl. 485 = Arn. 55 (Abb. 34*d*; vgl. p. 13).

Links in Spiegelstellung neben Gl. 502 (Abb. 34*e*, vom Mebnâ el-Ḥašraǧ bei Mârib). Die Inschrift enthält eine Weihung an 'Almaḳah (𐩱𐩵𐩧𐩣𐩲𐩵𐩱).

E. Glaser kombiniert diese Inschrift mit der folgenden Gl. 503[2] und übersetzt: ‚Jeda'il Watar weihte dem 'Almaḳah das Bauwerk 'Aṯhan.'

Rechts von Gl. 503 (Abb. 35*a*), 𐩲 scheint zerstört zu sein. Vgl. zur vorangehenden Nummer.

Links in Spiegelstellung neben der zweizeiligen Bustrophedoninschrift Gl. 514 = 513 = Arn. 14 = Hal. 673, 674 (Abb. 35*b*, vom Marbaṭ ed-Dimm bei Mârib), rechts 𐩱𐩵; ohne Gottesnamen.[3]

Das Symbol allein in Spiegelstellung bildet Gl. 522 (Abb. 35*c*, vom Marbaṭ ed-Dimm).

Rechts und in Spiegelstellung links neben der zweizeiligen Bustrophedoninschrift Gl. 525, vgl. Gl. 523 = Arn. XII bzw. XIII (Abb. 35*d*, vom Marbaṭ ed-Dimm).[4] Kein Gottesname.

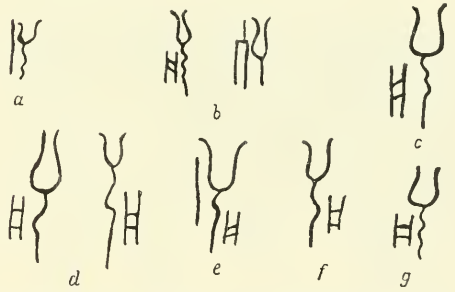


Abb. 35. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 503, *b* Gl. 514, *c* Gl. 522, *d* Gl. 525, *e* Gl. 545, *f* Gl. 558, *g* Gl. 549.

Rechts von Gl. 545 = Arn. 33 = Hal. 671 (Abb. 35*e* aus Mârib). Die Inschrift enthält nur den Namen 𐩺𐩧𐩣𐩵𐩲𐩵𐩨.

Rechts von Gl. 558 (Abb. 35*f* vom Marbaṭ ed-Dimm), Bruchstück einer Inschrift: /////𐩣𐩺𐩵𐩲𐩵𐩥

Links in Spiegelstellung neben Gl. 549 (Abb. 35*g*, vom Marbaṭ ed-Dimm), Bruchstück einer Bauinschrift eines [Mukar]rib von Saba, ohne Gottesnamen.

[1] S. w. u. Gl. 901, 1530.
[2] Mârib im Jemen, p. 50 b.
[3] Vgl. D. H. Müller, Burg. u. Schlöss. II, p. 14; E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 59 f.
[4] Vgl. D. H. Müller, Burg. u. Schlöss. II, p. 13, E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 60.

Links in Spiegelstellung neben Gl. 563 = 565 = Arn. 28 = 44 (Abb. 36*a*, vom Marbaṭ ed-Dimm). Das Fragment lautet: 𐩣𐩨𐩫𐩲𐩧 ‚und 'Almaḳah'.

Links in Spiegelstellung neben Gl. 573 (Abb. 36*b* aus Mârib). Das Fragment enthält nur den Gottesnamen 'Almaḳah (𐩣𐩨𐩫[𐩲]).

Links in Spiegelstellung neben Gl. 591 (Abb. 36*c*, aus Mârib). Das Fragment enthält wieder nur den Gottesnamen 'Almaḳah (𐩣𐩨𐩫𐩲).

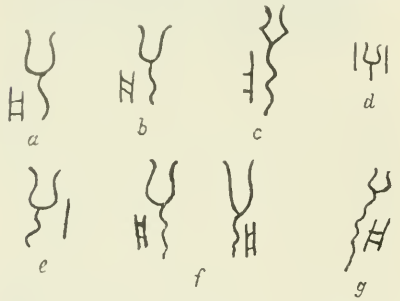


Abb. 36. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 565, *b* Gl. 573, *c* Gl. 591, *d* Gl. 596, *e* Gl. 610, *f* Gl. 696, *g* Gl. 731.

Links von Gl. 596 (Abb. 36*d* vom unteren Ḥuṣn bei Mârib). Der linke (rechte?) Strich stellt wohl den Rest des 𐩱 dar; das Symbol hätte dann Spiegelstellung. Die Inschrift ist ein Fragment ohne Gottesnamen.

Rechts von Gl. 610 (Abb. 36*e*, vom unteren Ḥuṣn bei Mârib).[1] Das Fragment enthält nur

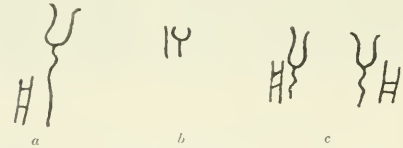


Abb. 37. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 743, *b* Gl. 796, *c* Gl. 797.

///𐩣𐩩𐩺𐩨𐩲𐩫𐩨𐩱𐩵. Der Strich rechts stellt wohl den Rest von 𐩱 dar.

Rechts und in Spiegelstellung links von Gl. 696 = Arn. 46 (Abb. 36*f* aus Mârib). Die Inschrift ist das Fragment einer Bauinschrift aus der Mukarrib-Zeit.[2]

Rechts von Gl. 731 (Fragment aus Ṣâwwana bei Mârib, Abb. 36*g*). Nur in der Götteranrufung am Schlusse erscheint auch 'Almaḳah: 𐩣𐩵𐩣𐩬𐩺𐩱𐩫𐩲𐩨𐩫𐩲𐩫𐩨𐩬𐩺𐩲𐩫𐩨𐩬𐩺𐩩𐩣[𐩨𐩲].

Links in Spiegelstellung neben dem Buchstaben 𐩣. Gl. 743 (Abb. 37*a*, aus den Ruinen der alten Stadt Mârib).

Rechts ohne 𐩱, das wohl zerstört ist, neben der mit Gl. 610 (vgl. p. 20*a*) inhaltsgleichen Inschrift Gl. 796 (südlich von Wâdī, $^1/_2$ Stunde östlich vom Dorfe Mârib gefunden. Abb. 37*b*).

Abb. 38. Blitzbündel und Doppelgriffel auf Gl. 1527.

Beachte den nicht geschlängelten Vertikalstrich, wie in Abb. 34*a*.

Rechts und in Spiegelstellung links neben Zeile 1 und 2 der Bustrophedoninschrift Gl. 797 (Abb. 37*c*, am Ma'rib auf dem Wege nach Ṣan'â gefunden), auf der Vorderseite eines oben abgebrochenen Opferaltars, der ‚sich wie der Sitz eines Fauteuils präsentiert'. Glasers Übersetzung der Inschrift auf Fol. 246 seines Inschriftenwerkes lautet: ‚Jath'i-amar Bain, Sohn Samah'alaj's, Priesterfürst von Saba, richtete her das קיף der beiden (oder Pl. der) Wege (Passagen? Bezirke? Wälder?) von Nawâm^m, am Tage als er (gewöhnliches) Wild (Schuß- oder Bogenwild) jagte (für) 'Aṯtar (oder: 'Aṯtarwild, d. h. frei verfolgtes Wild?) und (als er gleichfalls jagte) Fallgrubenwild [Stech-

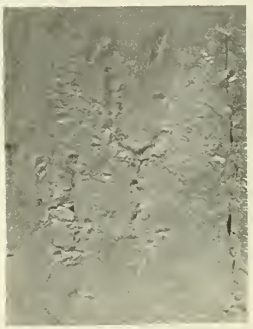


Abb. 39. Blitzbündel und Doppelgriffel auf Gl. 1531.

[1] Vgl. E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 70. [2] Vgl. E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 74*a* unten.

wild, Hyänen] (oder: als er dem Wild nachstellte mittels Fallgruben).'[1]

Links in Spiegelstellung neben Gl. 892 = 1527 (Abb. 38, aus Ṣirwâḥ), einer Bauinschrift aus der Mukarribperiode.

Rechts am Anfang und in Spiegelstellung links am Ende der Inschrift Gl. 901 = 1531 = Hal. 50 = CIH 366 (Abb. 39); sie befindet sich auf der Nordseite der runden Mauer in Ṣirwâḥ, die die erhaltenen Reste des alten 'Almaḳahtempels darstellt. Vgl. auch Gl. 902 = 903, welche Inschriften sich von der Nordseite über Osten nach Süden bis zum Tore der Ringmauer in Ṣirwâḥ hinziehen, und Gl. 1530 (auch aus Ṣirwâḥ). In

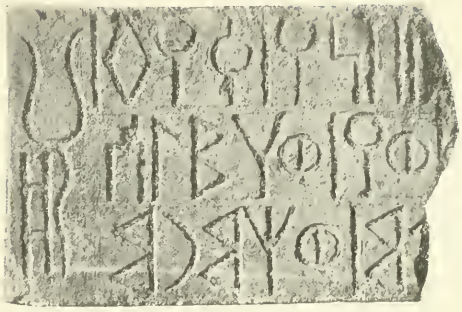


Abb. 41. Blitzbündel und Doppelgriffel auf Hofmus. 14.

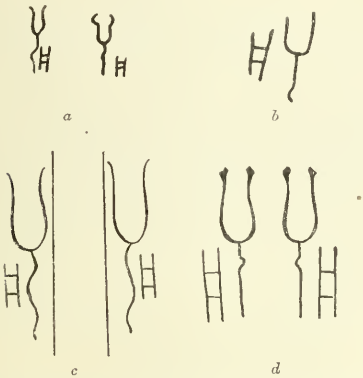


Abb. 40. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 910, *b* Gl. 916, *c* Gl. 1000 B, *d* Gl. 1109.

der Schlußformel der Inschrift erscheint 'Almaḳah zusammen mit 'Aṯtar und Ḏât Ḥmi[m].

Rechts und links, jedoch nicht in Spiegelstellung, neben Gl. 910 = 1676 (Abb. 40 *a*), einer Bauinschrift aus Ṣirwâḥ.

Links von Gl. 916 (Abb. 40 *b* aus Ṣirwâḥ) in Spiegelstellung. Die Inschrift ist das Fragment einer Bauinschrift aus der Mukarribperiode.

Rechts und in Spiegelstellung links neben Gl. 1000 A und 1000 B (Abb. 40 *c*), den großen Tempelinschriften von Ṣirwâḥ (um c. 550 v. Chr. gesetzt),[2] die in Form großer Dedikationen an 'Almaḳah abgefaßt sind.

Rechts und links in Spiegelstellung neben den beiden einzeiligen Bauinschriften Gl. 1108 und 1109 (Abb. 40 *d*). Sie sind vom Mukarrib Id' 'l Ḏrḥ, Sohne des Smh'li, gesetzt und befinden sich in el-Mesâǧid, 3 Stunden nw. von el-Ǧedîda (Ǧûba) unweit vom Wâdī Deune, auf dem großen 'Almaḳahtempel,[3] der nach Glasers Angabe im Tagebuch I, p. 30[v], noch größer ist als der in Mârib und Ṣirwâḥ. In der Schlußformel von Gl. 1108 ist 'Almaḳah zusammen mit 'Aṯtar (𐩣𐩱𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨), in der üblichen Göttertrias (𐩱𐩣𐩱𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨) am Ende von Gl. 1109 genannt.

Links in Spiegelstellung neben der altsabäischen Inschrift Gl. 1147 = Hofmus. 14 (Abb. 41 aus dem Bustân es Sulṭân, Ṣan'ā). Nach F. Hommels Ergänzung berichtet sie vom Bau eines Altars des 'Almaḳah[4] (𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨 *(sic!)*).[5]

Links, jedoch nicht in Spiegelstellung, neben Gl. 1467 = Hal. 331 (Abb. 42 *a* aus el-Baiḍâ-Ǧauf), einer Bauinschrift aus der Mukarribperiode.

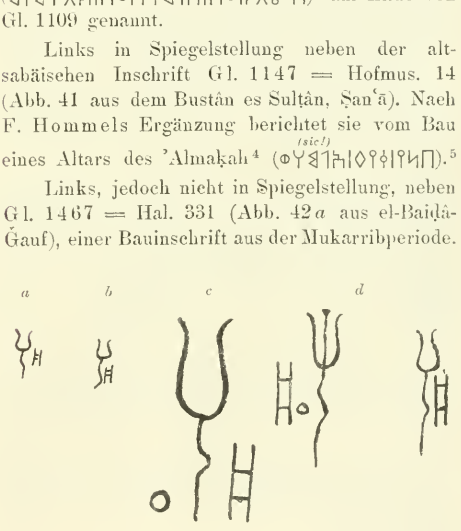


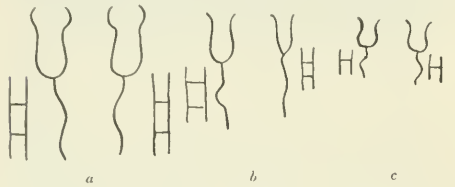
Abb. 42. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 1467, *b* Gl. 1468, *c* Gl. 1529, *d* Gl. 1550.

[1] Vgl. N. Rhodokanakis, WZKM XXVIII 1914, p. 112.
[2] Vgl. O. Weber, Studien I, MVAG VI (1901), p. 22.
[3] 𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨 in beiden Inschriften.
[4] Aufs. u. Abh., p. 145 f.
[5] Nach E. Glaser ist 𐩣𐩺𐩧𐩲𐩨 das Wort für Räucheraltar.

Links, jedoch nicht in Spiegelstellung, neben Gl. 1468 = Hal. 339 (Abb. 42*b*, aus el-Baiḍâ), einer Bauinschrift aus der Mukarribperiode.

Rechts von Gl. 1529 = Hal. 52 (Abb. 42*c*, aus Ṣirwâḥ), einer Bauinschrift aus der Mukarribperiode. Auf den kleinen Kreis links wird noch zurückzukommen sein; vgl. die folgende Nummer.

Rechts und in Spiegelstellung links neben Gl. 1550 (Abb. 42*d*, aus ed-Duraib, wohin der Stein nach E. Glasers Angabe aus den Ruinen

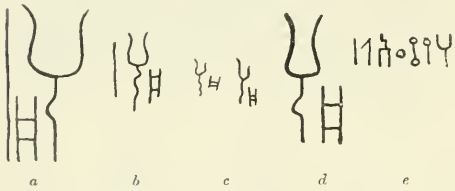


a *b* *c*

Abb. 43. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 1558, *b* Gl. 1559, *c* Gl. 1560.

von el-ʾAsâḥil verschleppt wurde). Auf die Form der Symbolgruppe der linken Seite wird weiter unten des näheren eingegangen; s. die vorangehende Nummer. Der Schluß dieser Bauinschrift aus der Mukarribperiode ist ähnlich dem von CIH 366.

Rechts und in Spiegelstellung links neben Gl. 1558, 1559, 1560 (Abb. 43*a*—*c*, aus ed-Duraib), 3 Bauinschriften des Mukarrib 𐩱𐩢𐩣𐩺𐩧𐩠𐩢𐩵, Sohnes des 𐩢𐩣𐩠𐩧𐩺.



a *b* *c* *d* *e*

Abb. 44. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 1641, *b* Gl. 1647, *c* Gl. 1675, *d* Gl. 1698, *e* Gl. 1664.

Rechts in Spiegelstellung (!) von Gl. 1641 (Abb. 44*a*, aus Ṣirwâḥ). Fragment aus der Mukarribperiode.

Rechts von Gl. 1647 (Abb. 44*b*, aus Ṣirwâḥ). Die Inschrift ist ein Fragment.

Rechts und links, jedoch nicht in Spiegelstellung, neben Gl. 1675 = Münch. 14 (Abb. 44*c*, aus Ṣirwâḥ). Die Inschrift ist eine Bauinschrift des Smhʿlj Drḥ, Königs von Saba, Sohnes des 𐩱𐩢𐩣𐩺𐩧𐩠𐩢𐩵. Sie bildet mit Gl. 485 = Arn. 55[1] die zwei beweisbaren Ausnahmen von der Tatsache, daß die Symbolgruppe 𐩢 sonst auf Mukarribinschriften vorkommt; zu Arn. 20 s. w. u.

Rechts von Gl. 1698 = Münch. 44 (Abb. 44*d*, aus Ṣirwâḥ). Die Inschrift ist ein Fragment.

Vielleicht gehört auch noch Gl. 1664 = Münch. 1 (Abb. 44*e*, aus dem Wâdī ʿAbîda) hieher: rechts von der ersten Zeile steht der Buchstabe 𐩵 etwas größer gezeichnet als die übrigen Buchstaben. (Abklatsch ist leider nicht vorhanden.) Der Stifter der Inschrift ist ein 𐩵𐩡𐩣𐩠𐩧𐩺.

Die Symbolgruppe 𐩢 findet sich ferner noch: in Spiegelstellung rechts von der Inschrift Arn. 20 vom Damme bei Mârib: 𐩡𐩧𐩣𐩠𐩧𐩡𐩣 (‚Weihedenkmal des Dû Smuʿ'), sowie in den inhaltlich mit Gl. 1467 übereinstimmenden und teilweise fragmentarischen Inschriften Hal. 280—286, 289, 292, 303—305, 326, 331 (aus al-Baiḍâ) in folgender Anordnung:

Hal. 280/281	𐩵𐩨 . . . 𐩵𐩨𐩵 (*sic!*)[2]
„ 282	𐩵𐩨 . . . 𐩵
„ 283—286, 303, 306	. . . 𐩵
„ 289	𐩵𐩨 . . . 𐩵
„ 292	𐩵𐩨 . . . 𐩵𐩨𐩵 (*sic!*)[2]
„ 331	𐩵𐩨 . . .
„ 326	𐩵 . . .

Zerstört ist 𐩨 vielleicht in der Inschrift Hal. 620 (aus Silyâm), die neben dem Blitzbündel 𐩠𐩡𐩱𐩺 enthält; vgl. Gl. 503, 610, 796.

Die Symbolgruppe 𐩢 findet sich allein oder in Verbindung mit dem Totschläger, auch auf dem Revers sabäischer Münzen; und zwar 𐩢 allein in der Form:

Abb. 45 a auf dem Revers vom Hofmus. I 12.[3]
„ 45 b „ „ „ „ „ I 16.[4]
„ 45 c „ „ „ „ „ I 14.[5]
„ 45 d „ „ „ von Head 5.[6]

[1] Beides sehr alte Inschriften; vgl. oben p. 13, Note 2.

[2] Die Halévykopien fahren mit dem Namen des Erbauers von Našḳ 𐩱𐩢𐩣𐩺𐩧𐩠𐩢𐩵 fort; in welcher Reihenfolge da die zwei Symbolelemente kombiniert waren, bzw. ob wirklich das eine zweimal dastand, ist kaum mit Sicherheit zu ermitteln; ebensowenig, ob in den übrigen Fällen (Hal. 283—286 etc.) tatsächlich bloß das eine Element angebracht war. Beachtenswert ist die Stellung 𐩵𐩨 am Ende; vgl. Abb. 44*c*.

[3] D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 67, Taf. XIV, Abb. 7.

[4] D. H. Müller, a. a. O., p. 67, Taf. XIV, Abb. 8.

[5] D. H. Müller, a. a. O., p. 67, Taf. XIV, Abb. 6.

[6] Num. Chronicle, N. S., Vol. 18, Pl. 13, 5.

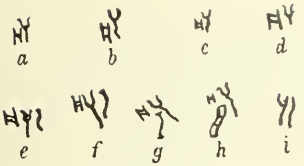


Abb. 45. Göttersymbole auf sabäischen Münzen.

Zusammen mit dem Totschläger in der Form: Abb. 45 *e* auf dem Revers von Dr. Imhoof-Blumer A. 1, 2.[1]

„ 45 *f* auf dem Revers vom Hofmus. 131.694,[2] ebenso in Head 5[3] und Schlumberger 1—3, 5, 7, 9, 11, 12, 14—17.[4]

„ 45 *g* auf dem Revers von Dr. Imhoof-Blumer A 3,[5] ebenso Head 6.[6]

„ 45 *h* Schlumberger 8, ähnlich 10, 13 und ohne 𐩢 Nr. 6.[7] (Vgl. hier Abb. 3 *a*, pag. 7.)

„ 45 *i* auf dem Revers von Windischgrätz 1.[8]

Der besseren Übersicht halber seien einige minäische Formen, die zu dem einen der zwei kombinierten Symbolelemente gehören, gleich hier angereiht:

Das Symbol 𐩣 allein[9] findet sich öfters auf minäischen Inschriften; so:

zusammen mit dem ʿAttarmonogramm, der Schlange, dem Kreise und dem Tore rechts von Gl. 1158 aus Barâḳiš (Abb. 46 *a*),

zusammen mit dem ʿAttarmonogramm und der Schlange links von Gl. 1302 aus Barâḳiš (Abb. 46 *b*),

zusammen mit dem ʿAttarmonogramm rechts von Hal. 480 aus Barâḳiš (Abb. 46 *c*),

zusammen mit der Schlange und dem Tore auf der uordminäischen Altarinschrift von Delos (Abb. 46 *d*).[10] Eine ähnliche Form findet sich öfter

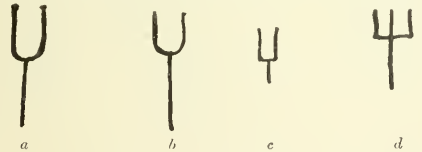


Abb. 46. Blitzbündel auf minäischen Inschriften: *a* Gl. 1158, *b* Gl. 1302, *c* Hal. 480, *d* Delosaltar.

auf den Graffiti der Wiener Südarabischen Expedition.

Zum Schlusse seien noch zwei nach oben und unten symmetrisch komponierte Formen des Blitzbündels hiehergestellt:

Rechts neben der ersten und zweiten Zeile der sabäischen Bustrophedoninschrift Mars. X (Abb. 47 *a*);[11] vgl. die einfache Form in den sabäischen Texten Gl. 472, 477 etc.

Links von der zweizeiligen altsabäischen Bustrophedoninschrift Gl. 781 (Abb. 47 *b*, Umgebung von Mârib) mit 3 Zinken wie Abb. 46 *d*, aber gerundet. Das einfache Zeichen hiezu liegt wohl vor rechts von der fragmentarischen ḳatabânischen Bauinschrift Gl. 1343 (Abb. 47 *c* aus el-Ǧûba) und in dem ganz alleinstehenden riesigen 𐩣 (Abb. 47 *d*, Gl. 1434 ohne Fundort), das (nach

Abb. 47. Blitzbündel auf sabäischen und katabanischen Inschriften: *a* Mars. X, *b* Gl. 781, *c* Gl. 1343, *d* Gl. 1434.

Glaser) in der Form zu keiner der kopierten Inschriften gehört.

Die eben angeführten sabäischen Inschriften stammen größtenteils aus der Mukarribperiode, der Zeit, in der die großen ʾAlmaḳahtempel zu Ṣirwâḥ, Mârib und al-Mesâǧid erbaut wurden. In diesen drei Tempelbezirken wurde auch der größte Teil der herangezogenen Inschriften gefunden: so in Mârib und Umgebung Gl. 472, 477 = 563, 502, 503, 514, 522, 523, 525, 545, 549, 558, 573, 591, 596, 610, 696, 731, 743, 781, 796, 797, Arn. 20; in Wâdî ʿAbîda Gl. 1664. Vom Ḥaram Bilḳîs stammen Gl. 481, 485. Aus Ṣirwâḥ kommen Gl. 892, 902, 903, 910, 916, 1529, 1530 f., 1641, 1647, 1675, 1676, 1698; vom Ṣirwâḥer ʾAlmaḳahtempel rühren her: Gl. 901 = 1531, 902/3, 1000 A und 1000 B. Ferner wurden gefunden: in al-Baiḍâ im Ǧauf Gl. 1467 *f*, Hal. 280—286, 289, 292, 303—305,

[1] D. H. Müller, a. a. O., p. 75.
[2] D. H. Müller, a. a. O., p. 74, Taf. XIV, Abb. 52.
[3] Num. Chronicle, N. S., Vol. 20, Pl. 15.
[4] G. Schlumberger, a. a. O., Taf. I.
[5] D. H. Müller, a. a. O., p. 75. Das Totschlägersymbol ist nicht durchstrichen.
[6] Num. Chronicle, N. S., Vol. 18, Pl. 13.
[7] G. Schlumberger, a. a. O., Taf. I.
[8] D. H. Müller, a. a. O., p. 76.
[9] Vgl. p. 22, Note 2.
[10] OLZ XII. (1909), Sp. 64; O. Weber, Mélanges Dérenbourg 1909.
[11] Revue archéologique, IIIme sér., tome 35, p. 12.

326, 331; in ed-Duraib Gl. 1550, 1558—1560; in Silyām Hal. 620; in al-Mesāǧid am ʾAlmaḳahtempel Gl. 1108, 1109; in Ṣanʿā Gl. 1147. Von diesen Inschriften erwähnen den ʾAlmaḳah Gl. 477, 563, 565, 573, 591, 731; die Inschriften Gl. 481, 485, 502, 1000 A B berichten von Widmungen an ihn, Gl. 1147 speziell vom Bau eines ʾAlmaḳahaltars, 1664 erwähnt einen ršy (Priester) des ʾAlmaḳah und Gl. 901, 1108, 1109 berichten von einer Bautätigkeit am Tempel in Ṣirwāḥ, bezw. el-Mesāǧid. Nur Gl. 797 erwähnt den Gott ʿAṯtar allein, und Arn. 20 ist ein Weihdenkmal (צבא) des Dû Smuj. Nach all dem wird es wohl nicht als zu gewagt erscheinen, auch diese Symbolgruppe mit ʾAlmaḳah in Verbindung zu bringen und als sein Zeichen aufzufassen. In diesem Zusammenhang möchte ich auch darauf hinweisen, daß die Symbolgruppe 𐩢𐩣 in Gl. 481, 485 und auf etlichen sabäischen Münzen (vgl. p. 23) zusammen mit dem Totschlägersymbol erscheint, das schon oben, p. 15, mit einiger Sicherheit ʾAlmaḳah zugewiesen werden konnte. — Nun hat O. Weber die Ansicht ausgesprochen,[1] daß das Bukranion auf dem Revers der Münzen mit Doppelstab[2] (= Totschläger) als Vertreter des Zeichens 𐩣 anzusehen sei. Wenn dem so ist, könnte man weitergehend in 𐩤 ein Äquivalent des Totschlägersymbols vermuten; Äquivalent insofern als jedes ʾAlmaḳah bezeichnet haben dürfte, wobei aber gegenständlich 𐩣 bezw. 𐩤 je etwas anderes darstellen als das Bukranion, bezw. Totschlägersymbol. Dann ist auch die Gruppe 𐩢𐩤 als Symbol der Gruppe Gl. 1649 (Abb. 16, p. 11. Stierkopf nebst Totschläger) gleichwertig. Nur geht aus dem ganzen hier mitgeteilten Material deutlich hervor, daß 𐩣 und 𐩤 besonders im Sabäischen eine ganz enge Verbindung eingegangen sind, viel enger als sonst welche Symbole sich gruppieren. So wurden sie zuletzt als Einheit gefühlt und es konnte dann auch zu ihnen das Totschlägersymbol treten (s. p. 23), wie es auf Münzen und gelegentlich auf Steinen zum Stierkopf trat. So haben wir folgende Gruppen auf Münzen und Steinen:

(Doppelstab-)Totschläger + Stierkopf,
" + 𐩢𐩤
𐩢𐩤 allein.

Interessant ist, daß die Symbolgruppe 𐩢𐩤 auf Inschriften nur durch die Mukarribperiode hindurch herrschend bleibt; in der Königsperiode läßt sie sich nur in zwei sehr alten Fällen nachweisen (vgl. p. 22 *b*, oben), während Stierkopf und Totschläger bis in späte Zeit hinab als Symbole verwendet wurden. Der Grund für diese Erscheinung läßt sich vorderhand noch nicht ermitteln, vielleicht verbirgt sich in ihr eine theologische Umwertung, vielleicht war es auch bloß eine Modesache. Wichtig ist dabei, daß wir auf zwei Inschriften der Mukarribperiode direkt eine andere Gottheit als ʾAlmaḳah genannt finden. So auf Arn. 20 Dû Smuj und auf Gl. 797 ʿAṯtar. Ob diese Symbolgruppe zeitweise oder gelegentlich auch zu diesen beiden Göttern in Beziehung stand und kraft welcher Umstände, läßt sich nicht ermitteln; in der Hauptsache vertrat sie ʾAlmaḳah. Für das ḳatabänische Gebiet wird durch das „Blitzbündel" mutmaßlich ʿAmm symbolisiert, zur minäischen Entsprechung s. w. u.

Was bedeutet die Symbolgruppe 𐩢𐩤 nun gegenständlich? Vor allem ist zu beachten, daß sie aus zwei Elementen, dem 𐩣 und dem 𐩤, besteht, die beide als solche zugegeben werden müssen, da die sabäische Symbolik 𐩤 auch allein verwendet und in der minäischen nur 𐩣 vorkommt. Vielleicht war es ein Gefühl für Stufensymmetrie, das beide Elemente so anordnen ließ, daß das 𐩤 fast stets nur bis zur Hälfte des 𐩣 reicht, jedenfalls können beide Symbole ihre Stellung zueinander ändern. So entstehen Spiegelformen, die lebhaft an den Wappenstil erinnern, den man auf den Erzeugnissen der assyrisch-babylonischen Glyptik und auch in der sabäischen Kunst (vgl. z. B. CIH 73) sowie auf den Denkmälern der Phönizier beobachten kann und der dem Streben nach Symmetrie seine Entstehung verdankt[3] und auch in der arabischen Epigraphik zu verfolgen ist.[4] Wenn die Symbolgruppe zu beiden Seiten einer Inschrift angebracht ist — und dies ist sehr oft der Fall — so ist es fast die Regel, daß beide Gruppen zueinander Spiegelstellung einnehmen. Nur seltene Fälle machen von dieser Regel eine Ausnahme: so Abb. 40 *a*, 42 *a*, *b*, 44 *a*, *c*. Zu den Kopien Halévys 280—331 vgl. oben p. 22, Anm. 2. Auf den Münzen endlich ist stets die Stellung 𐩤𐩣 eingehalten. Dieselbe Unstimmigkeit herrscht auch in bezug auf die Monogramme der sabäischen Denkmäler; so zeigt Gl. 1095 (Abb. 48, aus Ṣirwāḥ) die beiden Monogramme rechts und links der Inschrift nicht in Spiegelstellung zueinander.

[1] O. Weber. Göttersymbole, p. 279.
[2] Vgl. Hofmus., Taf. XIV, Abb. 24—26 (Abb. 70 *a*—*c*).
[3] Vgl. M. Lidzbarski, Ephemeris I, p. 114 f.
[4] Vgl. ebenda und van Berchem-Strzygowski, Amida, p. 18 f.

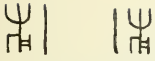


Abb. 48.
Monogramm auf
Gl. 1095.

während Gl. 1422 = 1620 (aus Šeḳîr) diese in den Hauptelementen einhält.

Das Symbol ♈ tritt uns in verschiedenen Formen entgegen und es ist nicht immer leicht, alle diese Formen miteinander in Einklang zu bringen, wenn man nicht die gegenständliche Seite mit berücksichtigt. Ich möchte nun den Versuch machen, unser sabäisches Symbol mit dem babylonischen Blitzbündel zusammenzustellen, das allem Anscheine nach nicht nur für die Entwicklung des sabäischen Symbols, sondern auch, wie P. Jacobsthal in seiner Arbeit gezeigt hat,[1] für die Darstellung des Blitzes in der griechischen Kunst von einschneidender Bedeutung gewesen ist.[2] Zur leichteren Beurteilung meiner Auffassung setze ich unter das sabäische, bezw. minäische Symbol der folgenden Übersichtstafel gleich auch das korrespondierende babylonische.

Abb. 49.
Monogramm auf
Gl. 1422.

I. Gruppe.

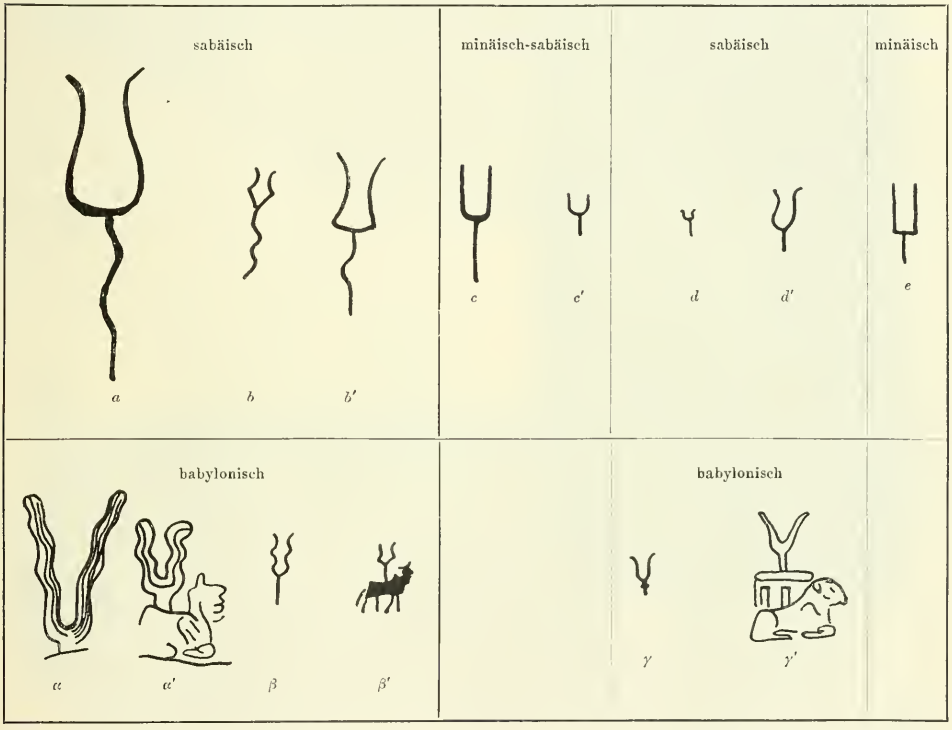


Abb. 50. Übersicht über die sabäo-minäischen und babylonischen Formen des einfachen Blitzbündelsymboles von *a* Hofm. 14, *b* Gl. 591, *b′* Gl. 1698, *c* Gl. 1158, *c′* Gl. 1664, *d* Münze Hofm. I 12, *d′* Gl. 472, *e* Hal. 480; *α* von der Nazi-Maruttaschstele (vgl. Abb. 51), *α′* von einer Belehnungsurkunde Nebukadnezars I. (ca. 1130 v. Chr.), *β* vom babylonischen Siegelzylinder Delaporte 181, *β′* vom babylonischen Siegelzylinder Delaporte 148 (ca. 2200—2100 v. Chr.), *γ* von der Alabastertafel Schamschi Adads IV. (ca. 823—811 v. Chr., vgl. Abb. 54), *γ′* von der Belehnungsurkunde Meli Schipaks (ca. 1204—1190 v. Chr.).

[1] A. a. O., p. 49 ff.

[2] Vgl. auch Goblet d'Alviella, La migration des symbols, p. 122 ff.

Diese Gruppe der minäo-sabäischen Symbole zeigt fünf verschiedene Formen: a) eine Form

Abb. 51.
Grenzstein des Nazi-Maruttasch, ca. 1322—1297 v. Chr.
(Paris, Louvre.)

mit gebogenem, lyraförmig gestaltetem Oberteile und geschlängeltem Schafte, b) eine Form mit geknicktem Oberteile und geschlängeltem Schafte, c) eine Form mit abgerundetem, gerade stilisiertem Oberteile und geradem Schafte, d) eine Form mit dem Oberteile wie in a), jedoch geradem Schafte und endlich e) eine Form mit eckig stilisiertem Oberteile und geradem Schafte. Beim babylonischen Blitzbündel ist der Schaft fast stets gerade, das zweistrahlige Blitzbündel aber rund wie in γ. oder gewellt wie in α, α'[1] und β[2] oder gezackt wie in β';[3] damit ist wohl sicher Gl. 591 zusammenzustellen. Dies zweistrahlige Blitzbündel findet sich oft auf babylonischen Belehnungsurkunden, so auf Seite D der Schenkungsurkunde aus der Zeit des Nazi-Maruttasch (ca. 1322—1297 v. Chr.) in der vierten Abteilung rechts auf dem liegenden Ochsen (Abb. 51);[4] auf der Belehnungsurkunde von Meli-Schipak (ca. 1204—1190 v. Chr.) trägt in der vierten Reihe links ein liegender Ochse einen Götterthron mit zweizackigem Blitze (vgl. Abb. 50. γ').[5] Auf einer andern Urkunde desselben Königs erscheint der zweistrahlige Blitz als Symbol Adads (Abb. 52),[6] ebenso auf den Siegelzylindern Delaporte, 208, 253—255 (aus Sumer und Akkad ca. 2200—2000 v. Chr.)[7] und den syro-kappadokischen Zylindern Delaporte 447, 487.[8] Ferner finden wir auf einem Grenzstein der Zeit Marduk-paliddins I. (ca. 1189—1177 v. Chr.) als 14. Symbol den liegenden Ochsen mit dem zweizackigen Blitz auf dem Rücken;[9] ebenso auf den babylonischen Siegelzylindern Delaporte 148 (vgl. Abb. 50β'), 204 (Abb. 53)[10] und 255,[11] beide aus Sumer und Akkad, ca. 2200—2000 v. Chr.

Abb. 53.
Ochse mit Blitzbündel, vom babylonischen Siegelzylinder Delaporte 204. (Paris, Bibliothèque nationale.)

Zum zweizackigen Blitze allein vgl. M. Jastrow, Bildermappe, Taf. 12, Nr. 40; Taf. 13, Nr. 42, 43, 44. Auf der Alabastertafel mit dem Bildnis Schamschi Adads IV. (823—811 v. Chr.), Königs von Assyrien, erscheint der zweistrahlige Blitz als Amulett am Halsbande des Königs und oben links im Felde (vgl. Abb. 54).[12] Die formale Übereinstimmung von Delaporte 148, 181 (Abb. 50 β', β) mit Gl. 591 (Abb. 50 b) oder Jastrow Nr. 29 (Abb. 50γ'), 96 (Abb. 50γ) mit

[1] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 12, Nr. 39.
[2] Nach Louis Delaporte, Cylindres Orientaux, Pl. XIV.
[3] Nach Louis Delaporte, a. a. O., Pl. XII.
[4] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 8, Nr. 28.
[5] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 8, Nr. 29.
[6] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 9, Nr. 30.
[7] Vgl. L. Delaporte, a. a. O., Pl. XV, XVIII.
[8] Vgl. L. Delaporte, a. a. O., Pl. XXX, XXXII.
[9] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 11, Nr. 37; vgl. noch Nr. 38, 39.
[10] Vgl. L. Delaporte, a. a. O., Pl. XV.
[11] Vgl. L. Delaporte, a. a. O., Pl. XVIII.
[12] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 32, Nr. 96.

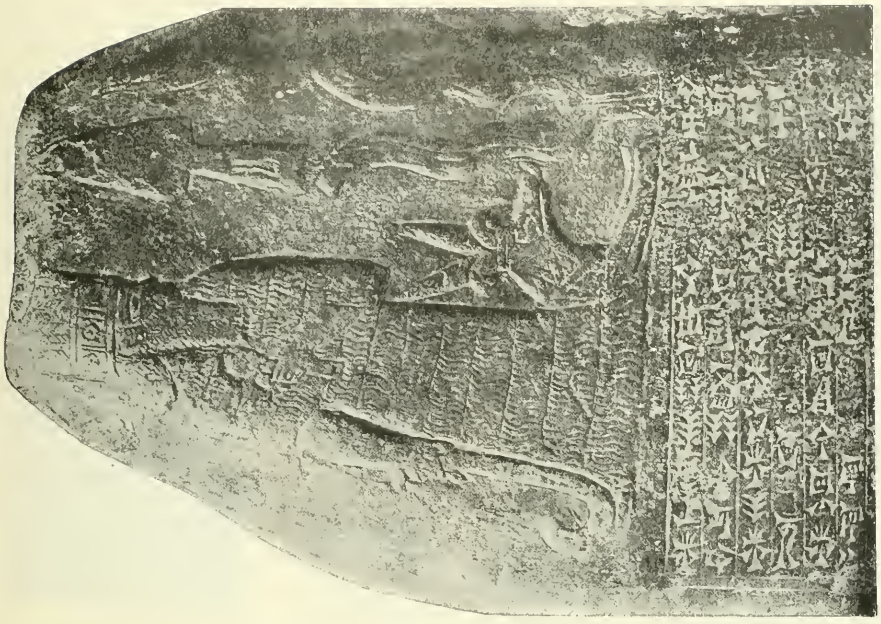


Abb. 52. Seite D einer Urkunde aus der Zeit Meli Schipaks (ca. 1204—1190 v. Chr.). (Paris, Louvre.)

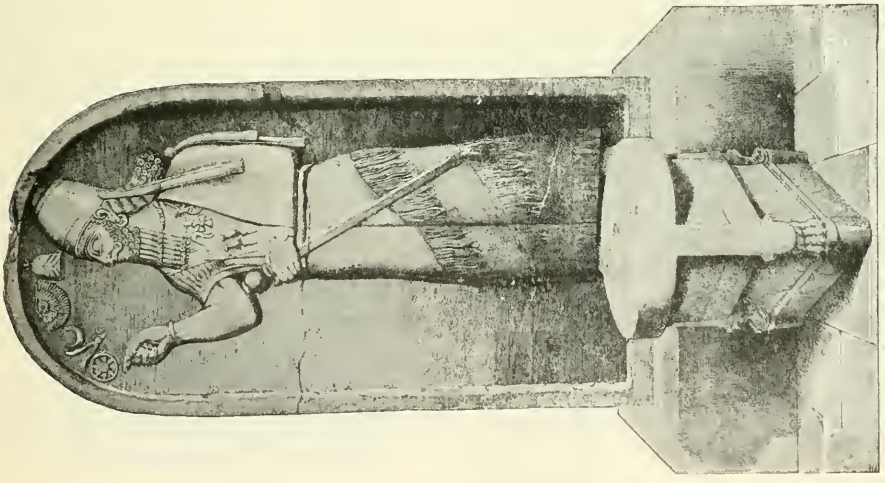


Abb. 54. Alabastertafel Schamschi-Adads IV. (ca. 823—811 v. Chr.). (London, British Museum.)

Gl. 472 (Abb. 50 *d'*) wird wohl schwer zu leugnen sein und hoffentlich zu unserer Zusammenstellung voll berechtigen. Allein nicht nur der zweistrahlige babylonische Blitz hat sein Analogon bei den Südarabern, auch dem dreistrahligen auf einem hettitischen Denkmal erhaltenen läßt sich ein südarabisches Pendant zur Seite stellen, das die folgende Gruppe umfassen soll.

II. Gruppe.

Die südarabischen Formen dieser Gruppe verteilen sich auf das nordminäische und katabänische Sprach- und Kulturgebiet (vgl. p. 23); aus dem sabäischen ist diese Form nicht belegt: Gl. 1434 ist leider ohne Provenienzangabe. Sollte das Symbol

a *b* *c*

Abb. 55. Das dreistrahlige Blitzbündel: *a* vom Delosaltare, *b* von Gl. 1343; *c* vom Bilde Teschups (aus Babylon, s. Abb. 57).

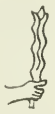


Abb. 56. Blitzbündel in der Hand Adads, auf einer Lazurstange aus Babylon.

in dieser Form bei den Sabäern bestanden haben, so dürfte es nach Gl. 781, Abb. 58 *b* der folgenden III. Gruppe zu schließen, wohl die abgerundete Form wie Gl. 1343 gehabt haben. Das Minäische neigt scheinbar mehr den gradlinigen, dann eckigen Formen zu (s. Abb. 46): es dürfte wohl das Symbol des Delosaltars bezüglich der eckigen Form Hal. 480 (vgl. Abb. 50 *e*) zur Seite zu stellen sein und nicht, wie O. Weber[1] annehmen wollte, eine irrige Verschreibung des Steinmetzen aus dieser Form darstellen; spricht ja die gegenständliche babylonische Parallele und die katabänische Form dagegen. Im babylonischen Symbole, das sich in den Händen Adads (Abb. 56),[2] auf einer zylinderförmigen Lazurstange befindet — sie wurde von Asarhaddon, König von Assyrien (680—669 v. Chr.), Marduk gewidmet — kommt zwar der Zusammenhang nicht so deutlich zum Ausdruck, aber auch hier ist der Blitz ersichtlich dreistrahlig gegeben. So wurde in Abb. 55 *c* besser die hettitische Form des Symbols zum Vergleiche herangezogen, wie sie sich in der linken Hand Teschups auf einem Götterbilde aus Babylon darstellt (Abb. 57).[3] Wie der zweistrahlige Blitz der babylonischen Kudurrus geschlängelt ist, so auch hier der dreistrahlige hettitische. Dem zweistrahligen und dreistrahligen Blitzbündel entspricht, wie im babylonischen und griechischen, auf südarabischem Boden ein zwei-, bezw. dreistrahliger Doppelblitz, den Gruppe III vorführt.

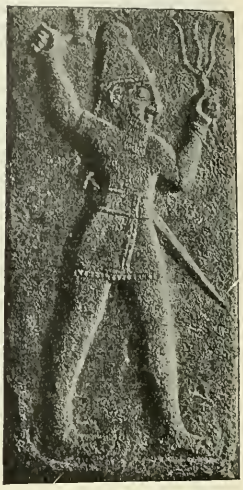


Abb. 57. Bild des hettitischen Gottes Teschup, aus Babylon.

III. Gruppe.

Die zweistrahlige Form des Doppelblitzes auf der sabäischen Bustrophedoninschrift Mars. X hat, soviel ich weiß, keine babylonische Parallele. — Sehr häufig findet sich hingegen der dreistrahlige Doppelblitz auf babylonisch-assyrischen Darstellungen; so auf einer dem babylonischen Kunst-

a *b* *c*

Abb. 58. Das zwei- und dreistrahlige Blitzbündel: *a* von Marseille X, *b* von Gl. 781; *c* von der Alabasterskulptur Aschurnaṣirpals III. (Abb. 60).

Abb. 59.
Gemme mit liḫyanischer Inschrift (London, British Museum).

[1] O. Weber, Göttersymbole, p. 274, Note 2.
[2] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 5, Nr. 15.
[3] Nach A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, I. Aufl., p. 39, Abb. 18.

kreise angehörigen Gemme (Abb. 59, die Mittelfigur). Das Original im British Museum ist etwa um 1000 v. Chr. anzusetzen.[1] Wir sehen einen Doppelblitz derselben Form in der Hand des

Abb. 60. Alabasterskulptur Aschurnaṣirpals III. (ca. 883—859 v.-Chr.) aus Nimrud (London, British Museum).

Gottes (wohl Adad oder Ramman) auf der im Nordwestpalaste Aschurnaṣirpals III. gefundenen Alabasterskulptur, im Kampfe gegen ein geflügeltes Ungeheuer angewendet (Abb. 60).[2] Ein ähnlicher dreistrahliger Blitz aus Gold wurde bei den Ausgrabungen im Anu-Adad-Tempel gefunden (Abb. 61);[3] bemerkenswert ist, daß er wie die sabäischen einfachen Formen einen geschlängelten Schaft hat.

Endlich sei zum Vergleich noch die wahrscheinlich auf den hettitischen Gott Teschup zu deutende Gestalt der Götterprozession aus dem Nordwestpalaste Aschurnaṣirpals III. herangezogen (vgl. Abb. 62);[4] sie hält in der Linken den dreistrahligen Doppelblitz, in der Rechten ein Beil.

P. Jacobsthal hat im Schlußworte seiner Arbeit[5] das entwicklungsgeschichtliche Moment des altorientalischen Blitzes hervorgehoben und kommt zum Resultate, daß das zweistrahlige Blitzbündel die älteste Stufe darstelle, worauf die dreiteilige Bildung folge, und endlich im 8., besser wohl im 9. Jahrhundert v. Chr. die Verdopplung beider Formen durchdringe, zu der schon in altbabylonischer Zeit Ansätze vorhanden gewesen.

Abb. 61. Goldblitz aus dem Anu-Adadtempel in Assur.

Was die südarabischen Typen dieses Symboles betrifft, kann vorläufig nur gesagt werden, daß die dreistrahlige Bildung schon für die altsabäische Zeit durch die Bustrophedoninschrift Gl. 781 belegt ist; ebenso stammt die zweistrahlige doppelte Form (Mars. X) aus der Mukarribperiode,

Abb. 62.
Götterprozession aus dem Nordwestpalaste Aschurnaṣirpals III. (883—859 v. Chr.) in Nimrud (London, British Museum).

[1] Vgl. D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Arabien, Taf. V, Abb. 9, p. 4, 19.
[2] Nach Fr. Delitzsch, Mehr Licht, p. 48, Abb. 43.
[3] Nach Veröff. deutsch. Orientges. 10 (1909), Taf. 34.
[4] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 32, Nr. 97.
[5] P. Jacobsthal, a. a. O., p. 49 f.

in die auch fast alle Inschriften mit der zweistrahligen einfachen Form fallen. Hier fehlt jeder Anhaltspunkt ein Prius zu konstatieren. — Von der formalen Seite aber ist es interessant zu beobachten, daß im minäischen Kulturkreise — soweit wir bis jetzt sehen — die Doppelform (symmetrisch nach oben und unten) fehlt: das Sabäische hat den größeren Formenreichtum entwickelt, aber in der mit 𐩱 kombinierten Gruppe, die schon

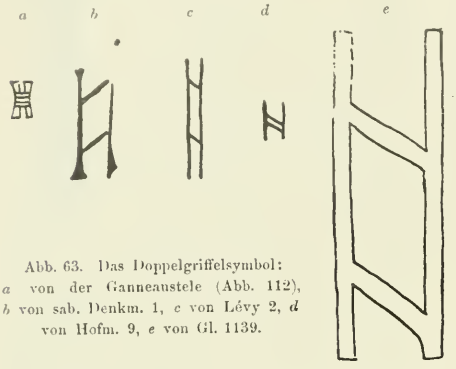


Abb. 63. Das Doppelgriffelsymbol: *a* von der Ganneaustele (Abb. 112), *b* von sab. Denkm. 1, *c* von Lévy 2, *d* von Hofm. 9, *e* von Gl. 1139.

beim sehr alten Mukarrib Gl. 1147 = Hofm. 14 auftritt, stets die einfachste Form des Blitzbündels bewahrt, nämlich die zweistrahlige einfache Type, was mindestens für ein sehr hohes Alter derselben spricht.

Bei diesem südarabischen Symbole läge die Annahme einer Entlehnung oder einer Beeinflussung vom babylonischen Kulturkreise her sehr nahe: sind doch die Formen hier und dort fast identisch.

Nun zum Symbol 𐩱. Abgesehen von den oben genannten Inschriften und Münzen, wo es zusammen mit dem zweistrahligen Blitze vorkommt, findet sich dieses Symbol allein: auf dem Gewande der sitzenden Frau auf der Ganneaustele[1] (Abb. 63*a*).

Rechts neben den ersten zwei Zeilen der Inschrift Sab. Denkm. Nr. 1 (Abb. 63*b*),[2] einer Weihinschrift an Dû Smi (𐩣𐩲𐩧𐩺𐩣𐩱𐩨𐩧𐩱𐩧𐩺𐩱𐩧𐩺𐩱𐩨𐩧𐩺𐩱𐩧𐩺𐩱).

Rechts am Rande der Bronzetafel Lévy II = Hal. 682, (Abb. 63*c*) neben der ersten und zweiten Zeile, einer Bußinschrift[3] an Dû Smi in Bin.

Rechts neben der ersten Zeile von Hofmus. 9 = Gl. 1790 (aus Hârim, Abb. 63*d*), einer Weihinschrift an Dû Smi in Bin.

Links neben den zwei letzten Zeilen von Gl. 1139 = 924 = 940 = 899 = Hal. 43 (Abb. 63*e* aus Ḳarn el-Mureitih) einer Bauinschrift ohne Gottesnamen.

Da von diesen fünf Inschriften drei eine Widmung an den Gott Dû Smi enthalten, läge es nahe, das Symbol 𐩱 mit diesem Gott in Zusammenhang zu bringen. Dies ist aber nicht so aufzufassen, als wäre 𐩱 einfach nur als Anfangsbuchstabe des Gottesnamens hingesetzt, vielmehr ist die Form des Zeichens, wie sie uns hier entgegentritt, höchstens eine Angleichung an die Buchstabenform 𐩱, gegenständlich aber bedeutet es etwas anderes.

Wir sahen, daß die Symbolgruppe 𐩺𐩣 mit zwei Ausnahmen in Verbindung mit ʾAlmaḳah steht und in der Königszeit verschwindet. Den Gott 𐩲𐩨𐩧𐩺𐩱, der einmal (Arn. 20) in Verbindung mit dieser Symbolgruppe erscheint, finden wir nun des öfteren neben dem einen der zwei Elemente, aus denen die Gruppe 𐩺𐩣 besteht. Ob da irgendwelche Zusammenhänge und Übergänge bestehen, das ist aus dem vorliegenden Material unmöglich zu ermitteln; s. oben p. 24.

Das einzige halbwegs Feststehende ist, daß sowohl der Gott 𐩲𐩨𐩧𐩺𐩱[4] als auch das isolierte Zeichen 𐩱, soweit ein paläographisches Urteil möglich ist, erst in später Zeit erscheint, vorausgesetzt, daß das Schweigen der Inschriften bei der Lückenhaftigkeit des Materials diesen Schluß ex silentio bezüglich beider Punkte gestattet. Nehmen wir ihn aber hin, so ist die ganze Entwicklung, die etwa zwischen Arn. 20. und den soeben zu Abb. 63 zitierten Texten läge, und das Verhältnis von 𐩺𐩣 zu 𐩱 allein bei demselben Gott völlig in Dunkel gehüllt. Hat jedoch das Zeichen 𐩱 zur Zeit der Mukarribperiode, als die Gruppe 𐩺𐩣 gang und gäbe war, daneben auch sozusagen ein eigenes Leben geführt, oder vielleicht schon in noch früherer Zeit isoliert bestanden, bevor es die Verbindung mit 𐩧 einging — welchem Gott eignete es damals zu? Die Stellung und Geschichte des 𐩲𐩨𐩧𐩺𐩱 im Sabäischen Pantheon ist ja völlig unklar: wer er ist, wessen Rolle er übernommen hätte, wissen wir nicht.

[1] Clermont-Ganneau, Un sacrifice à ʿAthtar, J. A., VIme sér., tom. XV, p. 302 ff.

[2] Vgl. J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sab. Denkm., Taf. I.

[3] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 20 und F. Hommel, Aufs. u. Abh. zur Stelle, p. 136 f.

[4] M. Lidzbarski, Ephemeris I, p. 245.

Man hat früher in 𐩹𐩪𐩣𐩥𐩺 den Herrn des Himmels gesehen.[1]

Diese noch von R. Dussaud[2] auf Grund des safatenischen בעלסמן, בעלסמי verteidigte Ansicht hatte den psychologischen Vorteil, daß es uns bei ihr ebenso erging wie A. Sprenger, der meint: ‚es macht auf mich wenigstens einen ganz anderen Eindruck, wenn es heißt: der Prophet sprach zu ʿAlḳama, selbst wenn ich von diesem ʿAlḳama weiter gar nichts weiß, als wenn es bloß heißt: er sagte zu jemandem.' Mit dem Herrn des Himmels konnte man sich immerhin verständigen; seit aber 𐩹𐩪𐩣𐩥𐩺 auf den Himmel hat verzichten müssen, ist er ‚jemand' geworden, — oder etwas, womit wir derzeit noch gar keine Vorstellung verknüpfen können.

Wenn es nun unmöglich erscheint, aus unbekannten Qualitäten dieses Gottes Licht für die Geschichte des Zeichens 𐩺 zu holen, so wäre es auch waghalsig aus dem Zeichen 𐩺 und seinem Vorkommen Schlüsse auf das Wesen jener Gottheit zu ziehen: muß etwa, da ʿAṯtar der Herr des Himmels ist[3] und die ihn nennende Inschrift Gl. 797 die Sigle 𐩺 trägt, auch die Ḏû-Smu̯i̯inschrift Arn. 20 (mit derselben Sigle) dem Herrn des Himmels gehören? In welcher Beziehung stünde dann ‚der Herr des Himmels' zu ʾAlmaḳah mit dem gleichen Symbol?[4] Und auf welchem Wege hätte etwa die Gruppe 𐩺 ihr eines Element verloren, so daß 𐩹𐩪𐩣𐩥𐩺 sich zuletzt mit dem zweiten begnügt haben würde? Wenn wir eine stattliche Anzahl Inschriften vor uns haben, die aus dem Hauptkultuskreise eines Gottes stammen und dasselbe Symbol tragen, so sind wir bis zu einem gewissen Grade berechtigt, das Symbol als Träger jener Gottheit anzusehen; daß aber dabei immer noch ungelöste Rätsel bleiben, zeigt uns das Vorkommen des 𐩺.

Nun zum Gegenständlichen; hier stehen wir auf festerem Boden. Der Form nach gliedert sich das Symbol in drei Gruppen. *A* die Form mit einem mittleren Querstrich, *B* die Formen mit zwei mittleren Querstrichen, die entweder *a* parallel horizontal oder *b* parallel nach rechts aufwärts oder *c* parallel nach rechts abwärts gerichtet sind, *C* die Form mit drei parallelen mittleren horizontalen Querstrichen. Zur besseren Übersicht seien diese Formen zusammen mit dem babylonischen Vergleichsmaterial in der obigen Abb. 64 vereinigt.

Abb. 64. Übersicht über das Doppelgriffelsymbol: *A a* von Gl. 472, *A b* von der Münze Hofm. I 12, *B a* von Hofm. 14, *B b* von Sab. Denkm. 1, *B c* von Hofm. 9, *C* von der Ganneaustele, *α* von einer Belehnungsurkunde Nebopaliddins (ca. 868 v. Chr., British Museum), *β* vom babylon. Siegelzylinder Delaporte 592 (Paris, Bibliothèque nationale), *γ* vom babyl. Siegelzylinder Delaporte 602 (Paris, Bibliothèque nationale).

[1] Vgl. darüber M. Lidzbarski, Ephemeris I, p. 243 ff. und die daselbst zitierte Literatur; ferner M. Hartmann, ZA. 21, p. 14 ff. [2] R. Dussaud, Les Arabes en Syrie, p. 159.
[3] D. Nielsen, ZDMG 66, p. 596. [4] Vgl. w. u. das bei Besprechung der Symboltiere zum Stierkopf Bemerkte.

Die babylonischen Zeichen, mit denen ich das sabäische Symbol zusammenstellen möchte, stellen den Doppelgriffel Nebos dar. Der Gruppe *A* entspricht die Form des Doppelgriffels auf einem Götterthrone einer Belehnungsurkunde aus dem 20. Jahre Nebopaliddins (ca. 868 v. Chr.).[1] Der Form *B* entspricht der Doppelgriffel Nebos auf dem babylonischen Siegelzylinder Delaporte 592[2] mit einem Gebet an Marduk, wozu noch Delaporte 587, 589, 591 a, b, 594, 596, 598, 599, 601, 603, 620 c[3] zu vergleichen sind. *C* endlich entspricht nicht ganz genau — die Bindung ist in der sabäischen Form viel mehr in der Mitte zusammengerückt als auf der babylonischen — der Doppelgriffel auf dem Siegelzylinder Delaporte 602.[4] Die Ähnlichkeit der sabäischen und babylonischen Formen ist wohl unverkennbar. Für weitere Belege sowie zum Gegenstande selbst sei auf K. Frank, Bilder u. Symbole, p. 24 f. verwiesen.

Blitzbündel und Donnerkeil.

Im engsten Zusammenhange mit dem Blitzbündel steht ein Symbol, das wir unter einer Gruppe von Symbolen, die Abb. 65 veranschaulicht, links von Gl. 1550 finden (vgl. p. 21 f.). Wir erkennen ganz links den Doppelgriffel, dann einen Kreis und dann die geläufige Form des Blitzbündels, jedoch mit einem vom eckigen Knopf aus nach unten nadelförmig sich verjüngenden Gegenstand in der Mitte. Wir sehen also kein einfaches Blitzbündel vor uns, sondern eine Verbindung mit einem anderen Gegenstande. Was nun dieser Gegenstand vorstellen mag, wollen wir aus Abb. 66 zu erschließen suchen. Wir erkennen hier auf einem etruskischen Spiegel[5] einen riesigen zweistrahligen Blitz, dessen obere Komposition große Ähnlichkeit mit der von Abb. 65 aufweist. ‚Aus zwei Akanthusblättern erwächst ein starrer Pfeilschaft mit einer großen, wohlgezeichneten Pfeilspitze. Von dem langen, aus der Knospe umgebildeten Unterteil des Blitzes gehen seitlich unorganisch angesetzte Flügel aus.‘

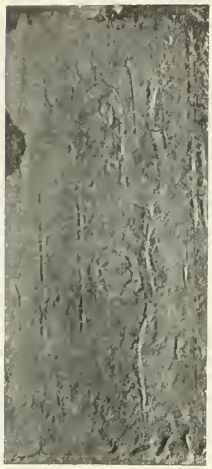


Abb. 65. Symbole auf Gl. 1550.

Dieser mittlere Pfeil ist bei uns durch den spitzen nadelförmigen Gegenstand vertreten; dem Volksbewußtsein wird aber wohl, wie auf etruskischem Boden bei dem Pfeile so auch auf südarabischem Boden bei dem nadelförmigen Gegenstande die Vorstellung des Donnerkeiles vorgeschwebt haben. Dieser konnte ja, das ersehen wir aus P. Jacobsthals Arbeit, alle möglichen Formen annehmen.

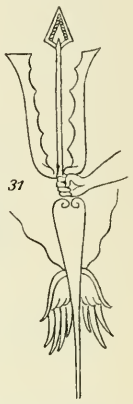


Abb. 66. Zweistrahliger Blitz auf einem etruskischen Spiegel.

Allein die Komposition von Blitzbündel und Donnerkeil rückt auch eine andere südarabische Darstellung in ein neues Licht: den Stierkopf mit dem bis jetzt unklaren Gegenstande zwischen den Hörnern. Ich verweise zuerst auf Hofmus. 24 (Abb. 26, p. 15); dort sehen wir zwei Stierköpfe mit sichelförmig stilisierten Hörnern und dazwischen, vom Niveau der Hornspitzen bis unter die Augen reichend, einen dreieckigen geschuppten Gegenstand, der sich nach unten zu scharf verjüngt. Ähnlich wie Hofmus. 24 sehen auch die fünf Stierköpfe auf O. M. 282 aus (Abb. 10), nur daß an Stelle der Schuppung hier Strichlierung tritt, so daß der Gegenstand zwischen den Hörnern mehr einem breiten Büschel ähnelt;[6] außerdem verjüngt er sich hier (anders als Hofm. 24) nicht in einem Zuge nach unten, sondern setzt einmal auf dem Niveau des Hörneransatzes ab, dort, wo Hofm. 24 ein horizontal verlaufendes, die Struktur, aber nicht die Zuspitzung des Keiles unterbrechendes ornamentales Band zeigt.[7] In etwas

[1] M. Jastrow, a. a. O., Taf. 13, Nr. 44.
[2] L. Delaporte, a. a. O., Taf. 37.
[3] L. Delaporte, a. a. O., Taf. 37, 38.
[4] L. Delaporte, a. a. O., Taf. 37.
[5] Vgl. P. Jacobsthal, a. a. O., p. 20 und Taf. I 31.
[6] Vgl. M. Hartmann, OLZ 11 (1908), Sp. 269 f.
[7] Dieser untere Teil des Keiles ist auf dem Stierkopf, Abb. 24 (mitsamt dem Stück zwischen den beiden Hörneransätzen), in Form eines schmalen Rechteckes sichtbar.

Abb. 68. Die Ḥadaḳâninschrift, Gl. 302. (Berlin, Königl. Museen.)

anderer, mehr geschwungener Form findet sich dieses Büschel auch zwischen den Hörnern des Ochsen auf dem Bulawayosteine (vgl. Abb. 9). Hieher wird auch wohl CIH 102 gehören (Abb. 67), eine Weihinschrift an ʿAttar Śrḳn.

Abb. 67. Stierkopf von der Inschrift CIH 102. (Paris, Académie.)

Der Stierkopf (rechts neben den ersten zwei Zeilen der Inschrift) ist zwar oben zerstört, doch spricht der Ansatz der Schuppung zwischen den Hörnern mehr für eine Hofmus. 24 ähnliche Darstellung, der auch ein kleiner Stierkopf aus Kalksinter (aus Ẓafâr), der sich in Glasers Nachlaß fand, nahesteht. Auf der Ḥadaḳâninschrift (Gl. 302, Abb. 68), einer Personaldedikation an Taʾlab, sehen wir zwei Stierköpfe mit stark nach außen divergierenden sichelförmigen Hörnern, die in der Mitte eine ‚Frucht' oder einen Pinienzapfen[1] tragen. Hier schließt sich die Stierkopfdarstellung auf dem Altar von ʾAbyân an (Os. 30, Abb. 69), in dessen Bustrophedoninschrift eine Weihung an ʿAttar ausgesprochen ist, während in der Anrufung am Ende ʿAttar und ʾAlmaḳah zusammen erscheinen (Y♦ꟽ1ЧΠ⊕ᛁ>X8◦Π). E. Glaser hat bei seinem Aufenthalte in London auch von diesem Stierkopfe eine Zeichnung genommen, die vollkommen mit der in Abb. 69 gegebenen nach dem Abklatsch angefertigten Pause übereinstimmt und das Bild bei Osiander wesentlich verändert. Während bei Osiander die Hörner mit dem länglichen, oben spitzen den Zwischenraum der Hörner ausfüllenden Gegenstand gleichsam aus einer Blume hervorwachsen,[2] ist in Glasers Zeichnung der Stierkopf unverkennbar. Zu den Darstellungen auf sabäischen Münzen leitet endlich Gl. 1649 (Abb. 16) über: zwischen den hochgezogenen Hörnern erscheint dort wieder ein länglicher büschelartiger Gegenstand, der sich nach unten bis in die Augenregion fortsetzt. Es kommen hier jene Münztypen in Betracht, die bei D. H. Müller, Südarabische Altertümer, Taf. XIV. Abb. 24—27 abgebildet sind (vgl. Abb. 70).

Abb. 69. Stierkopf vom Altar von ʾAbyân (Os. 30). (London, British Museum.)

Abb. 70. Sabäische Münzen im Hofmuseum zu Wien.

Ihr Revers zeigt das Bukranion mit einem Büschel zwischen den Hörnern. Wie verhält es sich nun mit dieser Frucht, bezw. dem Büschel? Ich will hier zur Frucht auf dem Ḥadaḳânrelief (vgl. Abb. 68) auf P. Jacobsthal, Fig. 64 verweisen (Abb. 71), einen goldenen Ring mit Blitz, gefunden in der vigna Ribultano bei Bolsena.[3] Der Blitz zeigt gekörnte Arbeit auf silbernem Grunde. Der Fund selbst stammt aus dem dritten

[1] Vgl. Ad. Erman bei D. H. Müller, Sitzungsber. Königl. Preuß. Akad. 1886, Bd. 2, p. 839 und M. Hartmann, OLZ, 1908, Sp. 270.

[2] Der Kopf auf dem ʾAbyânaltare, Os. 30, wird von J. H. Mordtmann, Sab. Denkm., p. 66 und in der Londoner Publikation als ‚the head of a gazelle' gedeutet, doch stempelt ihn — abgesehen von Abb. 69 — das ‚some object between the horns' zum Stierkopf mit Donnerkeil.

[3] Vgl. P. Jacobsthal, a. a. O., p. 42, Taf. II, Nr. 64.

Jahrhundert v. Chr. Geb. Diese Blitzform hat sich aus dem mehrkelchigen Lotos entwickelt, dessen drei Blätter zu drei spitzen Strahlen geworden sind; die mittleren umschließen eine Art Frucht, die ihrer Körnung nach mit einem Pinienzapfen zu vergleichen wäre. Denn als Frucht wird man den gekörnten Gegenstand ansprechen dürfen, da bei bloßen Blättern oder einer Knospe die Körnung unverständlich wäre — es ist mit der Körnung wohl die Schuppung der Frucht angedeutet, wie ja auch die kleinen Federn auf den seitlichen Flügeln[1] durch derartige Körnung kenntlich gemacht sind. Mithin ist der gekörnte Gegenstand in Abb. 71 zum ‚Pinienzapfen' von Abb. 68 zu stellen, und, da jener mit zum Blitze gehört, wird auch dieser als Teil und ornamentale Umformung von Blitz und Donnerkeil zu deuten sein. Übrigens sei noch auf die Ähnlichkeit der Anordnung von Os. 30 (Abb. 69) mit Abb. 71 verwiesen, nur sind in Os. 30 die äußeren Blätter durch die Stierhörner ersetzt. In Hofm. 24 erinnert zwar die Schuppung des Keiles an die Pinienzapfen der Ḥadaḳâninschrift (Abb. 68); doch die Gestalt schließt dort jeden Gedanken an eine Frucht aus. Eher wird hier an den Donnerkeil zu denken sein. Wie weit die Stilisierung geht, zeigen die Büschel auf dem Bukranion der sabäischen Münzen (Abb. 70): hiezu besitzen wir eine schlagende Parallele auf dem Revers einer Tetradrachme des Ptolemaios Epiphanes (Berlin, Svoronos 1249, vgl. Abb. 72).[2] Der Unterschied beruht nur in der Anordnung. Der Blitz der griechischen Münze ist eine gegenständig nach oben und unten[3] symmetrische Anordnung zweier Bündel: auf den sabäischen Münzen ist nur ein solches Bündel zwischen die Hörner des Stieres gesetzt. Daß dies Bündel jedoch mit dem Blitz zusammenhängen muß,[4] geht aus dem Vergleich mit der Ptolemäermünze wohl zur Genüge hervor. Es ist darin also kein Schmuck des Tieres (Ochsen) zu sehen, wie M. Hartmann annehmen möchte,[5] sondern die Darstellung ist mit Gl. 1550 (Abb. 65) auf eine Linie zu stellen. Hier wie in Hofm. 24 (Abb. 26) ist der mittlere Gegenstand als aus dem Donnerkeil erdacht zu deuten, und in diesem Zusammenhange möchte ich auch die Vermutung aussprechen, daß die eigenartige Formung der Hörner auf den sabäischen Münzen in Abb. 70, auf Os. 30 (Abb. 69) und Gl. 1649 (Abb. 16) der Form des sabäischen Blitzbündels, die uns schon von früher geläufig ist und auch in Abb. 65 zum Ausdruck kommt, angeglichen ist; ebenso mit Absicht, wie die Hörner Abb. 26, 68 der Mondsichel gleichen, worauf noch zurückgekommen werden wird.

Abb. 71. Goldener Ring mit Blitz aus Bolsena (Dresden).

Abb. 72. Tetradrachme des Ptolemäus Epiphanes (Berlin).

Das inschriftliche Material zu diesem Symbol ist leider viel zu dürftig, um daraufhin eine Ansicht über seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gottheit zu wagen, und so ist es auch sehr fraglich, ob man etwa dabei im Hinblick auf Os. 30 und eventuell CIH 102 an ʿAṯtar denken könnte. Der Umstand, daß das Symbol zusammen mit dem Totschläger, der oben ʾAlmaḳah zugewiesen wurde, auf der Inschrift Gl. 1649 mit der Aufschrift ʾAlmaḳah vorkommt, sowie die Erwägung, daß der Stier in Südarabien wie auch anderswo die Mondgottheit symbolisiert, endlich die Angleichung der Hörner (Os. 30, Gl. 1649) an das Blitzbündel, das Symbol ʾAlmaḳahs,[6] lassen es als möglich erscheinen, daß wir es auch hier mit einem kombinierten Symbole ʾAlmaḳahs zu tun haben; vgl. übrigens das weiter unten zum Stierkopf Bemerkte.[7]

[1] Vgl. Abb. 66 den Unterteil.

[2] Vgl. P. Jacobsthal, a. a. O., Münztafel, Nr. 14.

[3] Vgl. den größeren Stierkopf auf dem Bulawayosteine, Abb. 9.

[4] Vgl. das Beil zwischen den Hörnern im Ägyptischen und Mykenischen.

[5] OLZ 1908, Sp. 271.

[6] Vgl. die Mondhymne 4 Rawl. 9 ‚der da hält Blitzstrahl und Regen' F. Hommel, Aufs. u. Abh. 159, Note 2. — Wenn W. Fell mit seiner Deutung des Namens 𐩹𐩥𐩣𐩪𐩹 = Regenspender (ZDMG 54, p. 259) recht behält und 𐩹 von jeher eine Regen-, bezw. Wettergottheit bezeichnet haben sollte, wäre die Verbindung dieses Zeichens mit dem Blitzsymbol sehr angemessen.

[7] B. Der Stier, gegen Ende.

Das Sternsymbol.

Ein bisher unbeachtetes Symbol stellen die in verschiedener Anzahl an den Anfang der folgenden sabäischen Inschriften gesetzten Kreise

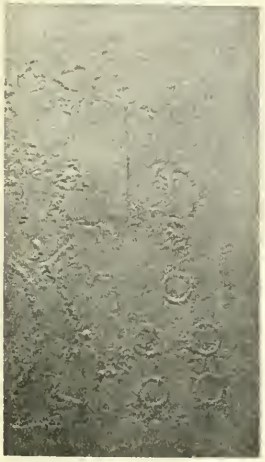


Abb. 73. Sternsymbol auf Gl. 1728.

dar, die in nachstehender Gruppierung auftreten.

a) Sechs Kreise in der Anordnung wie Abb. 73, rechts von Gl. 691 = 1728 = Münch. 74 (von einem Menṣâḥ bei Mârib). Die Bustrophedoninschrift ist eine Bauinschrift, die außer der Götteranrufung [𐩱𐩲𐩱]𐩣𐩦𐩧𐩨𐩪𐩦𐩥𐩲𐩱𐩴𐩦𐩪𐩦𐩡𐩧𐩦𐩪 keinen Gottesnamen enthält.

Ebenso rechts von Gl. 695 = Arn. 47 (von der alten Stadtmauer in Mârib). Dies Fragment enthält keinen Gottesnamen.

Ebenso endlich von zwei parallellaufenden gebogenen Strichen[1] eingerahmt, links von der Bustrophedoninschrift Gl. 755 (Abb. 74*a* von einen Ḥuṣn in der Mitte der Stadt Mârib). Die Inschrift ist ein Fragment.

b) Fünf Kreise in der Anordnung, wie Abb. 74*b*, rechts von der Bustrophedoninschrift

Abb. 75. Sternsymbol auf Gl. 1552.

Mars. XII.[2] H. Dérenbourg sagt über das Symbol ebenda: ‚cinq petits cercles placés sans symétrie et destinés sans doute à marquer le commencement.' Nach der Reproduktion bei H. Dérenbourg könnte man auch sechs Kreise in der Anordnung von Gl. 691 vor sich haben; der unterste stünde rechts neben dem 𐩪 in Zeile 2 und wäre ganz beschädigt. Die Inschrift enthält eine Personaldedikation an die Sonnengöttin Dât Ḥmi^{m}, die auch in der Anrufung am Schlusse allein genannt ist (𐩣𐩲𐩣𐩲𐩦𐩧𐩨𐩪).

Links von der zweiten Zeile Gl. 1552, (Abb. 75) einer Reliefinschrift aus Raǧwân in altem Ductus, die eine Weihung an Dât Ḥmi^{m} enthält (𐩣𐩲𐩣𐩲𐩦𐩧𐩨𐩪𐩲𐩫𐩲𐩪𐩦𐩧𐩨𐩪). Endlich rechts neben der frag-

a *b*

Abb. 74. Sternsymbol: *a* von Gl. 755, *b* von Mars. XII.

Abb. 76. Symbol des Sibitti und Ištarstern von einer babylonischen Bestallungsurkunde Nebo-Schumischkun I. (ca. 900 v. Chr., Kgl. Mus., Berlin).

mentarischen Inschrift Hal. 647 (aus Ḥuṣn âl-Ġerâdân) in derselben Gruppierung wie Mars. XII.

c) Drei Kreise in der Anordnung ∵ rechts von Gl. 118 = CIH 139 (aus Šibâm).

d) Ein größerer Kreis findet sich endlich auf den sabäischen Inschriften Gl. 1529, 1550 (vgl. p. 21f) und auf der minäischen Inschrift Gl. 1158 (vgl. w. u. Abb. 137).

[1] Sollten sie ein Rest der Mondsichel sein, die Abb. 80 neben den Sternen wiederkehrt? Zur ihrer Form wäre dann Abb. 91 zu vergleichen, wo der Adler offenbar auf einer Mondsichel steht.

[2] H. Dérenbourg, Rev. Arch., IIIme série, tom. 35, p. 14.

Daß dies Zeichen nicht, wie H. Dérenbourg glaubte,[1] dazu da sei, den Anfang der Inschrift zu bezeichnen, dürfte wohl aus der Sache selbst klar sein. Die Buchstabenrichtung allein gibt ja in der sabäischen Schrift zugleich die Schriftrichtung an; diese noch besonders durch ein Zeichen kenntlich zu machen, lag also kein Grund vor und Uneingeweihten blieb die Schriftrichtung auch mit hinweisenden Zeichen gleichgültig. Gegen diese Deutung des Zeichens spricht ja auch Gl. 1552, wo es links am Ende der zweiten und letzten Zeile steht. Treffender faßte schon E. Glaser die Sache auf, der das Zeichen in seinem Tagebuche XI. p. 149 als Familienwappen deutete.

Nun sei darauf aufmerksam gemacht, daß unter den Göttersymbolen auf einer babylonischen Bestallungsurkunde, datiert zu Borsippa im 8. Jahre des Königs Nebo-Schumischkun I. (ca. 900 v. Chr.), neben dem achtstrahligen Sterne der Ištar sieben Sterne in Form von Kreisen, das Symbol des Sibitti und auch des Nergal, mit dem Sibitti identifiziert wurde,[2] in der aus Abb. 76[3] ersichtlichen Anordnung stehen. Sie stimmt mit der Anordnung der sechs, bezw. fünf Sterne auf den sabäischen Inschriften überein (vgl. Abb. 75), nur daß beim sabäischen Symbol die vertikale, beim babylonischen die horizontale Richtung in der Anordnung eingehalten ist. Ebenso

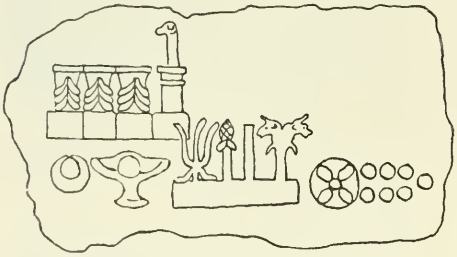


Abb. 77. Bavianrelief (ca. 705—681 v. Chr.).

steht das Symbol neben dem vierstrahligen Stern der Ištar, gleichfalls als Symbol des Sibitti, auf der Felsenskulptur zu Bavian (Zeit Sanheribs, 705—681 v. Chr., Abb. 77).[4] Dasselbe Symbol erscheint auch in der gleichen Anordnung auf assyrischen Siegelzylindern, so z. B. auf Delaporte 350 (Abb. 78);[5] vielfach ist aber diese stereotype Anordnung durchbrochen (vgl. Abb. 145)

Abb. 78.
Assyrischer Siegelzylinder. (Paris, Bibliothèque nationale.)

und die sieben, sechs oder fünf Sterne sind ganz unsymmetrisch in zerstreuter Anordnung gehalten. So ist z. B. der siebente Stern von Delaporte 354 (Abb. 79)[6] in die erste Reihe nach oben gerückt; oder es sind auf dem Siegelzylinder Abb. 80[7] sechs Sterne in der Anordnung 3 + 3

Abb. 79.
Assyrischer Siegelzylinder. (Paris, Bibliothèque nationale.)

unter der Mondsichel gegeben, während auf M. Jastrow, Bildermappe, Taf. 54, Nr. 208 unter die Mondsichel nur mehr zwei Sterne und drei neben die rechte Person gesetzt sind, also im ganzen fünf Sterne vorkommen.[8] In der Zahl und Anordnung der Sterne bieten also schon die

Abb. 80. Symbole auf einem babyl. Siegelzylinder.
(Sammlung Pierpont-Morgan.)

assyrischen Zylinder Varianten dar. In Südarabien haben wir auf den Bustrophedoninschriften (Gl. 691, 755, Mars. XII) eine dem Bavianrelief analoge Anordnung streng eingehalten; nur scheint Mars. XII statt der üblichen sechs wie Hal. 647 fünf

[1] a. a. O., p. 14.
[2] Vgl. K. Frank, Bilder und Symbole, p. 29.
[3] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 13, Nr. 43.
[4] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 14, Nr. 46.
[5] L. Delaporte, a. a. O., Pl. 24.
[6] L. Delaporte, a. a. O., Pl. 24.
[7] M. Jastrow, a. a. O., Taf. 54, Nr. 211.
[8] Vgl. noch Jastrow, a. a. O., Taf. 53, Nr. 200, 202, 205; Taf. 54, Nr. 206, 211; Taf. 55, Nr. 217; Taf. 56, Nr. 226; Delaporte, Cyl. Orient., Pl. 23, 340; 24, 352, 355, 357, 359; 26, 378.

Sterne zu zeigen, was jedoch nicht sicher festzustellen ist. Die archaisierende Reliefinschrift Gl. 1552 zeigt eine leichte Veränderung in der Anordnung dadurch, daß unter Beibehaltung der Gruppierung fünf Sterne gradlinig zu einem spitzen Dreieck zulaufend angeordnet sind. Durchbrochen wird die übliche Zahl durch Gl. 118, das nur drei Sterne zeigt — ob etwa zwei fehlen, ist nicht mehr festzustellen, die Stellung würde auch zu dreien gut passen.

Daß das Zeichen auch bei den Südarabern als Symbol gefaßt wurde, geht aus den babylonischen Parallelen wohl mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor. Wem wäre aber dieses Symbol zuzuweisen? Mars. XII und Gl. 1552 sind Personaldedikationen ausschließlich an Dât Ḥmi^{m}; vielleicht dürfte man daraus auf Dât Ḥmi^{m} als Gottheit des Sternsymbols raten. Dieser Auffassung würde auch die letzte noch in Betracht kommende Inschrift Gl. 691 = 1728 nicht widersprechen; denn in der Göttertrias der Anrufung steht auch Dât Ḥmi^{m}. Allerdings könnte man dort ebenso gut das Blitzbündel und den Doppelgriffel 'Almaḳahs erwarten; doch würde, wenn man annähme, daß etwa das Sternsymbol 'Almaḳah oder ʿAttar angehört, der Umstand zu denken geben, daß sich dies Symbol auf keiner Inschrift findet, die den Namen eines dieser beiden Götter allein führt. Vermutungsweise können wir also an Dât Ḥmi^{m} denken, und erst in zweiter Linie allenfalls an den Hauptgott 'Almaḳah selbst. Die Symbolisierung einer Sonnengöttin durch Sterne läßt keine volle Sicherheit aufkommen.[1]

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf Gl. 1529 und 1550, so werden wir in dem Kreise neben dem Blitzbündel gleichfalls ein Symbol erkennen dürfen. Wem dies angehört haben mag und ob es hier vielleicht in Anbetracht des 'Almaḳahsymboles, neben dem es an beiden Stellen steht, auch diesem zuzusprechen sei (zur minäischen Inschrift Gl. 1158 s. w. u.), ist nicht zu entscheiden, da beide Inschriften keine Göttternamen erwähnen. Ob ferner der Kreis dieser zwei Inschriften gegenständlich einen Stern darstellt, also sozusagen ein Element des Sternsymbols enthält, oder ob er nicht vielmehr als ein Ring, etwa wie der Ring Marduks, zu deuten ist, erscheint vorderhand gleichfalls noch zweifelhaft.

Mondsichel und Scheibe.

Als Göttersymbol haben wir wohl ohne Zweifel die Neumondsichel mit der hineingelegten Scheibe anzusehen, die in stark schematisierten Formen nicht nur auf sabäischen, sondern auch auf ḳatabânischen Denkmälern vorkommt. Von sabäischen Denkmälern finden wir das Symbol: im mittleren Felde von Gl. 210 = CIH 226 (Abb. 81 aus Ḥâz in Hamdân); der Stifter der Inschrift heißt Wahab-Śams und steht zu einem Angehörigen der Sippe Bataʿ im Dienstverhältnisse; ferner im obersten Felde von Gl. 230 = CIH 251 (Abb. 82, aus ʿErrên); die Inschrift ist von Angehörigen der Bataʿ gesetzt.

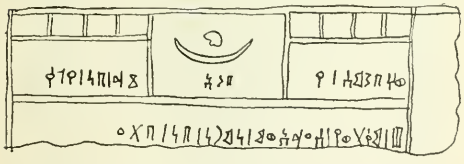


Abb. 81. Sabäisches Relief aus Ḥâz (Gl. 210).

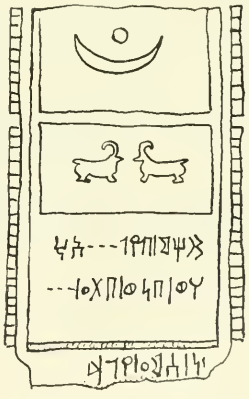


Abb. 82. Sabäisches Relief aus ʿErrên (Gl. 230).

[1] Es wäre gewagt (mit anderer Etymologie als Fell, ZDMG 54, p. 250 f.), 𐩣𐩲𐩣𐩧𐩡𐩨 als die Göttin der (verzehrenden) Sonnenglut zu deuten und den Umstand zur Erklärung des Symbols heranzuziehen, daß Nergal (s. o. p. 36) in der babylonischen Theologie eine Erscheinungsform des Sonnengottes war (M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens, I, p. 66): die vernichtende Gewalt der Sonnenglut.

Dieselbe Darstellung findet sich auf einem Räucheraltare ohne Inschrift, die im Almanach

Abb. 83. Sabäischer Altar. (O. M. 157, Tschinili-Kiöschk, Konstantinopel.)

von Ṣanʿâ 1298 d. H. abgebildet wurde,[1] derzeit im Tschinili Kiöschk zu Konstantinopel. Er ist wohl indentisch mit O. M. 157,[2] einem Altare ohne Inschrift, ornamental verziert durch eine vertiefte Zahnleiste rechts und links; das Symbol Mondsichel und Scheibe steht über zwei gegen-

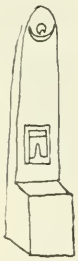


Abb. 84. Sabäischer Altar aus Mârib (Gl. 737).

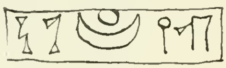


Abb. 85. Sabäisches Relief aus Domâr (Gl. 801).

ständigen liegenden Steinböcken, die eine Säule in die Mitte nehmen. — (Abb. 83.) Vgl. weiter unten.

Die Mondsichel mit der eingelegten Scheibe zeigt auch die Spitze der Rückenlehne eines fauteuilartigen Altares, der die Bustrophedoninschrift Gl. 737 trägt[3] (Abb. 84, auf dem Ġebel Bálaḳ el-ʾAusaṭ bei Mârib). Die Inschrift spricht vom Bau des ‏מקב‏ des ʿAttar und des Smʿ und der Dât Ḥmi^m und des Uadd. (|𐩮𐩣𐩥𐩥|𐩵𐩺𐩵𐩹|𐩪𐩢𐩥|𐩥𐩵𐩠𐩥|𐩭𐩪𐩸𐩥|𐩰𐩺𐩼|𐩺𐩶𐩧).

Ferner in Gl. 801 (aus Domâr, Abb. 85), mit dem Namen Ġajlân. Der Schlußmond mit einge-

Abb. 86. Sabäische Inschrift aus Domâr (Gl. 804).

legter Scheibe und zwei (mit dem Daumen[4] nach links gekehrten?) Händen findet sich auf Gl. 804 (aus Domâr, Abb. 86) links neben der fragmentarischen Inschrift. Wahrscheinlich ist aber der Stein umgedreht eingemauert oder kopiert worden, wie die Buchstabenrichtung anzunehmen nahelegt. Wir haben in dem Falle die übliche Stellung des Symbols vor uns und darüber zwei wie in CIH 79 (s. w. u.) nach abwärts gekehrte Hände; die nach aufwärts gekehrte Stellung der Hände würde, wie Gl. 1724 (Abb. 102, 106) zeigt, nicht zum Schlußmond passen. Ferner (ohne Hände) vorn auf dem oberen Teile des Altars CIH 362 (Abb. 87), der den Eigennamen Brišams Iʿll (𐩡𐩡𐩲𐩺|𐩣𐩦𐩪𐩺𐩧𐩨) trägt.[5]

Auf einer Reihe von Altären finden wir aber die Mondsichel auf einen konischen Untersatz

Abb. 87. Sabäischer Altar, CIH 362. (Paris, Louvre.)

[1] Vgl. D. H. Müller und J. H. Mordtmann, Sab. Denkm, p. 59 f., J. H. Mordtmann, Himjar. Inschr. u. Altert., p. 41.
[2] Vgl. J. H. Mordtmann, Catal. Somm., Nr. 37, p. 33.
[3] Vgl. F. Hommel, Chrestomathie, p. 62 a, Aufs. u. Abh., p. 146 f.
[4] Für die Daumenstellung bei Handpaaren vgl. Abb. 103.
[5] Im CIH I, p. 448 wird für dieses Stück und Mars III. fragend ḳatabânischer Ursprung vermutet.

gestellt: so auf dem Altar Marseille III (Abb. 88)[1] mit dem nomen proprium Brišams (𐩱𐩣𐩲𐩧𐩺𐩵) im mittleren Felde; ähnlich auf dem Altare Gl. 262 (aus Ǧir'ân, Abb. 89 = CIH. 285).[2] Er ist gestiftet und gesetzt von Sa'd und Sa'dšams und Ribb'îl, den Söhnen des Baḫr. Interessant ist der Altar noch dadurch, daß hier von der Scheibe ausgehende Strahlen eingemeißelt sind. Dieselbe Form und Anordung finden wir auch auf Gl. 1652 (aus Ṣirwâḥ, Abb. 90), einem Altare ohne Inschrift. Hiezu gehört auch noch ein Altar mit der Inschrift 𐩲𐩧𐩲𐩲𐩹 ‚dem Šârik', der sich gegenwärtig im Tschinili Kiöschk befindet.[3] Er zeigt an der Vorderseite des Aufsatzes gleichfalls den Neumond mit der eingelegten Scheibe auf konischem Untersatze. Endlich ist noch Dérenbourg 1. zu erwähnen,[4] ein Altar, dem Gotte Ṯadd geweiht (𐩵𐩨𐩬𐩺𐩲𐩧𐩸), mit Mondsichel und Scheibe in ähnlicher Form wie Mars. III, Abb. 88.

Abb. 88. Sabäischer Altar, Mars. III. (Mus. Marseille.)

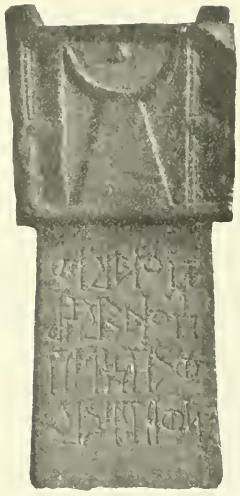


Abb. 89. Sabäischer Altar aus Ǧir'ân, Gl. 262. (Berlin, Kgl. Mus.)

Auch Gegenstände der Kleinkunst tragen gelegentlich dieses Symbol: so die von E. Osiander ZDMG 19, Taf. 35 *e* abgebildete sabäische Gemme (Abb. 91), die Mondsichel und Scheibe über dem auf einer Mondsichel stehenden Adler zeigt, und die Gemme 2631 des Berliner Museums (Abb. 92),[5] auf der wir zwischen den Köpfen eines Löwen, einer Ziege, eines Schafes[6] und eines Pferdes die Mondsichel mit eingelegter Scheibe sehen. Endlich findet sich dies Symbol auch auf Avers und Revers der Münzgruppe, die das Bukranion auf dem Revers zeigt (vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., Gruppe V. 4, 5, 6, 9, 10, p. 70, Taf. XIV, Abb. 26 und ebenda die Berliner Stücke Nr. 219, 220, 221 D. H. Müller, a. a. O., p. 77).

Von ḳatabânischen Inschriften[7] tragen nur zwei die Mondsichel mit eingelegter Scheibe, und zwar hat Gl. 1111 (aus Ǧedîda-Ǧûba, Abb. 93) ohne weiteren Schmuck Mondsichel und Scheibe direkt über der Inschrift, die den Altar dem Gotte ʿAmm weiht (𐩣𐩲𐩺𐩵). Gl. 1747/48 =

[1] Vgl. Rev. Arch., III. sér., tome 35, p. 7.

[2] Vgl. J. H. Mordtmann, Himjar. Inschr. u. Altert., p. 41 f.

[3] Vgl. J. H. Mordtmann, Catalogue sommaire, p. 32.

[4] Vgl. J. A., 8me sér., tome 2, Pl. I, p. 231.

[5] Vgl. J. H. Mordtmann, HIA, p. 52, Taf. I.

[6] Hier sei erwähnt, daß auch Gl. 323 den Kopf eines Schafes darstellt, auf dessen Scheitel der Buchstabe 𐩵 eingraviert ist. Ob auch Schaf und Ziege, wie Löwe und Pferd, zu den Symboltieren gehören, von denen noch später die Rede sein soll, ist auf Grund des spärlichen Materials nicht zu entscheiden.

[7] Vgl. oben p. 39, Note 1.

Münch. 93, 94 (aus dem Ǵauf) zeigt dieselbe Anordnung wie Mars. III (Abb. 88), nur steht

Abb. 90. Oberteil eines sabäischen Altares aus Ṣirwâḥ (Gl. 1652).

die Mondsichel nicht auf einem Untersatze (Abb. 94). — Die Inschrift enthält eine Widmung an ʿAmm (𐩣𐩲𐩵𐩺𐩬𐩤𐩪). — Von ḳatabânischem Boden, aus Ḥenu ez-Zireir, stammt auch die wichtigste Inschrift dieser Gruppe, Gl. 1426 (Abb. 95).

Das Denkmal ist ein Relief in vertiefter Arbeit, 35 *cm* lang und 114 *cm* breit und zeigt zwei gegenständige Stiere, die die Mondsichel und Scheibe in die Mitte nehmen. Die Darstellung erinnert an das Basrelief aus ed-Duwair (Louvre) bei R. Dussaud, Notes de Mythologie Syrienne,

Abb. 91.
Sabäische Gemme.
(London, Brit. Mus.)

Abb. 92.
Sabäische Gemme.
(Berlin, Kgl. Mus.)

pag. 89, Abb. 21. Die Hörner der Stiere sind nach der Form der Mondsichel stilisiert, wie wir dies auch schon früher bei Hofmus. 24 (Abb. 26) sehen konnten, wobei ebensogut an babylonische Vorbilder[1] als an ägyptische Parallelen zu denken ist.[2] Rechts und links, neben und unter der Mondsichel von Gl. 1426 stehen die vier Buchstaben 𐩨𐩱𐩵𐩥, die bekannte stereotype Formel ‚U̯add ist Vater', wie schon E. Glaser in seinem Tagebuche I. p. 81 bemerkt hat. Das Relief ist schon deshalb von großer Wichtigkeit, da es ganze Stierbilder zeigt, während wir bis jetzt mit einer einzigen Ausnahme — dem Fragment OM. 84[3] (s. Abb. 178) — nur Stierköpfe besaßen. Wer dächte dabei nicht an die Tradition aus dem Wâdī Ḍahr, Beled Hamdân und Arḥab, die uns E. Glaser[4] bewahrt hat, wonach in diesen Gegenden niemand ein schwarzes Rind kauft, schlachtet oder davon ißt? Schon E. Glaser hat diese

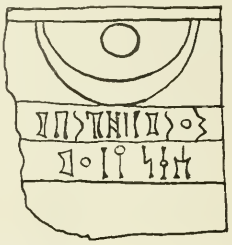


Abb. 93. Ḳatabânischer Altar aus Ǧedîda (Gl. 1111).

Tradition mit Stierkult in Verbindung gebracht; mit dem Relief zusammen gibt uns jetzt diese Überlieferung wohl das Recht, für das südarabische Kulturgebiet Verehrung der Mondgottheit in Form eines Stieres zu vermuten, wobei auch

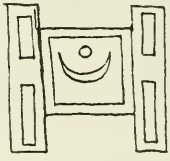


Abb. 94. Ḳatabânischer Altar aus dem Ǧauf (Gl. 1747/8).

daran erinnert sei, daß 𐩣𐩲𐩵𐩺𐩬𐩤𐩪𐩠 als Gottesname auftritt (Gl. 138 = CIH 155; 891 = CIH 398; 1546 = Hofmus. 5), und vielleicht ein Beiname des 'Almaḳah ist.[5] Daß aber nur die Mondgottheit unter Gestalt eines Stieres bei den Südarabern verehrt worden sei, geht, abgesehen von anderen Parallelen, für unseren Fall auch aus der Beischrift 𐩨𐩱𐩵𐩥 hervor; denn U̯add ist ja wie ʿAmm eine Mondgottheit.[6]

Nun zur Formel 𐩨𐩱𐩵𐩥. F. Hommel ist der Ansicht (ebda., p. 160), daß 𐩨𐩱𐩵𐩥 und

[1] Vgl. F. Delitzsch, Babel und Bibel, I, Abb. 8.
[2] Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (I. Aufl.), p. 32, Note 2, p. 274 unten.
[3] Vgl. J. H. Mordtmann, Catalogue sommaire, Nr. 77.
[4] E. Glaser, Mitteilungen, p. 4 ff.
[5] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 19. — M. Hartmann, OLZ 1908, Sp. 271 f. — D. Nielsen, MVAG XIV, p. 355.
[6] Vgl. F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 159.

𐩣𐩨𐩱𐩣𐩵𐩥 eine talismanische Formel darstellen, worauf auch das Vorkommen auf Täfelchen hinzuweisen scheint (Hofmus. 41—44, Berlin 8), die wohl als Amulette anzusehen sind.[1] E. Glaser hat 𐩨𐩱𐩵𐩥 direkt mit dem CMB, das man zur Weihnacht auf die Türen schreibt, verglichen.[2] Obwohl nun Ṯadd der minäische Mondgott ist, findet sich die Formel 𐩨𐩱𐩵𐩥 auch in sabäischen Inschriften, z. B. in der recht späten Hal. 686 = CIH 106 (Kaukabân), vgl. CIH 33 aus Ṣanʿâ, 97 aus ʿAmrân; ja dem Ṯadd werden auch von Sabäern Weihungen dargebracht (CIH 30, Gl. 737),[3] und zwar, wie wir aus Gl. 737 ersehen, schon in der Mukarribperiode, während CIH. 293 = Sab. Denkm. 18 𐩬𐩨𐩧𐩢𐩹𐩣𐩵𐩥 am Schluß der Inschrift neben anderen Gottheiten genannt ist. Endlich sei darauf hingewiesen, daß aus Ḥenu ez-Zireir, dem Fundorte von Gl. 1426, auch die Inschriften Gl. 1424, 1425 stammen, die beide die Formel 𐩨𐩱𐩵𐩥 tragen. Da nun in Ḥenu ez-Zireir auch die ḳatabânischen Inschriften Gl. 1603—6 gefunden wurden, wäre ein gewisser Anhaltspunkt gegeben, Gl. 1424, 1425 und 1426 eventuell als ḳatabânische anzusprechen.[4] Mithin würde sich die Formel 𐩨𐩱𐩵𐩥 nicht nur auf sabäischen, sondern auch auf ḳatabânischen Inschriften finden. Ist dem aber so, dann läge wohl die Annahme nicht zu ferne, daß der minäische Ṯadd bei beiden samt der zugehörigen Formel Entlehnung ist, da ja die Sabäer als Mondgott ʾAlmaḳah, die Ḳatabânen als solchen ʿAmm verehrten.

Schließlich ist zu erwähnen, daß das Vorkommen dieses Symboles nicht auf den Boden Südarabiens beschränkt ist. Es ist eines der wenigen, die sich auch in der afrikanischen Kolonialzone der südarabischen Kultur finden. Abb. 96 stellt ein Pendant zur ḳatabânischen Inschrift Gl. 1111 (Abb. 93) dar, ein Altarfragment, das E. Littmann bei den Grabungen im Tempel zu Jeha gefunden hat.[5] Das Kapitäl des Altares trägt in Hochrelief Mondsichel und Scheibe und darunter stehen die Worte:

𐩠𐩧𐩵𐩬𐩣𐩥 Schlachtopferaltar (?)
..𐩠𐩧𐩪𐩡 für Sîn.

Nach dem Gottesnamen Sîn zu schließen, der nur im Ḥaḍramôtischen belegt ist, dürfte es sich hier um eine der seltenen ḥaḍramôtischen Inschriften handeln.

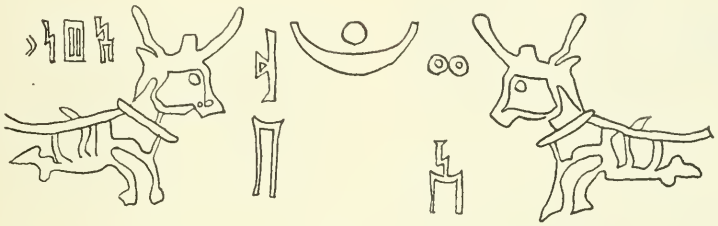


Abb. 95. Ḳatabânisches Felsenrelief aus Ḥenu ez-Zireir (Gl. 1426).

Zerstört ist Mondsichel und Scheibe zwischen den Worten 𐩧𐩩𐩪[𐩲] und 𐩥𐩧𐩬𐩥 auf der ersten Zeile der Altarinschrift aus Jeha, die E. Littmann als Nr. 27 a. a. O., p. 58 abgebildet und veröffentlicht hat; daß es sich nicht um einen Kopf, sondern um unser Symbol handelt, läßt sich auch aus Th. Bents Abklatsch der Inschrift, der seinerzeit D. H. Müller zu seiner Edition vorlag,[6] ersehen. Da der Altar dem ʿAṯtar geweiht ist, wird sich auch das Symbol wohl auf ihn beziehen (vgl. p. 12).

Abb. 96. Altarfragment aus Jeha.

Auf abessinischem Boden hat sich das Symbol auch noch in der Zeit erhalten, als man bereits mit äthiopischen Buchstaben schrieb. So ziert Mondsichel und Scheibe, ähnlich wie auf Gl. 737 (Abb. 84), auch den altäthiopischen Obelisken von Maṭarâ

[1] Vgl. auch D. Nielsen, Altarab. Mondreligion, p. 191 f. [2] Vgl. F. Hommel, Chrestomathie, p. 60 a.
[3] Vgl. oben zu H. Dérenbourg, Études I, p. 39 u. Note 4. Zu Gl. 737 vgl. F. Hommel, Chrestom., p. 62.
[4] Über das gelegentliche Vorkommen Ṯadds auch in ḳatabânischen Inschriften, vgl. F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 153 f.
[5] E. Littmann, Deutsche Aksumexpedition, IV. Bd., Nr. 32, p. 60.
[6] D. H. Müller, Epigr. Denkm. aus Abessinien, p. 59 f.

(ca. 350 n. Chr.), dessen Inschrift zuerst C. Conti Rossini in den RRAL 1896, p. 250—253 publizierte.[1]

Gegenständlich ist über das Symbol nicht viel zu sagen: es ist eines der verbreitetsten Sym-

Abb. 97.
Babylonischer Siegelzylinder. (J. Pierpont Morgan library.)

bole und auch wohl eines der ältesten. Zum formalen Vergleich sei der altbabylonische Siegelzylinder Jastrow 188 herangezogen (Abb. 97), wo wir das Symbol zwischen dem Gotte Martu und der Göttin Schala sehen,[2] sowie auf dem ganz ähnlichen Siegelzylinder Delaporte Nr. 207 (Abb. 99),[3] aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie. Der Schlußmond mit der Scheibe, der vielleicht auf Gl. 804 (Abb. 86) vorkommt, findet sich überaus häufig auf phönizischen Grabstellen, z. B. der Stele CIS 3011, Abb. 98.[4] Hingegen scheint die Stellung wie im Sabäischen den phönizischen Denkmälern nicht geläufig zu sein.

Abb. 98. Phönizische Grabstele aus Karthago (Mus. du Bardo).

Über die Auffassung der in die Mondsichel hineingelegten Scheibe sind die Meinungen geteilt. D. Nielsen[5] sieht in der Scheibe einen Stern, der wohl den Venusstern vorstellt, und ebenso faßt Chwolsohn[6] das harränische Mondsymbol als Halbmond mit Stern auf. Tatsächlich erscheint auch, um babylonische Parallelen heranzuziehen,

Abb. 99. Babylonischer Siegelzylinder.
(Paris, Bibl. Nat.)

auf der Belehnungsurkunde Nebukadnezars I.,[7] auf dem unbeschriebenen Grenzstein[8] Abb. 100 und auf den babylonischen Siegelzylindern M. Jastrow, Bildermappe, Taf. 44, Nr. 144, 51, Nr. 186 ein Stern an Stelle der kreisrunden Scheibe. W. H. Ward[9] faßt hingegen die runde Scheibe auch als Sonnendiskus auf, wozu die Darstellungen des Symbols auf den babylonischen Siegelzylindern bei M. Jastrow. Bildermappe, Taf. 41, Nr. 130 (Abb. 101), 51, Nr. 183 passen. Auch scheint auf Siegelzylindern der Zeit der Könige von Ur (2400—2350 v. Chr. Geb.) die Sonne öfter als der Stern mit

Abb. 100. Mondsichel mit Stern auf einem Grenzsteine aus Susa. (Paris, Louvre.)

Abb. 101. Mondsichel und Scheibe von einem babylonischen Siegelzylinder.
(Brit. Mus., London.)

der Mondsichel zusammen vorzukommen, so z. B. Delaporte Nr. 105, 110, 114, 116, 118 gegen Nr. 111(?), 113, 117.[10] Die Deutung ist bei all dem nicht sicher zu geben. Bei derartig abgenützten und schon so früh (vgl. Abb. 97) schematisch gebildeten Symbolen ist die Entscheidung für die eine oder die andere Auffassung unmöglich — Venusstern und Sonne, schon im alten Babylonien einander sehr ähnlich und in gleichen Dimensionen gezeichnet, können beide zur einfachen Scheibe schematisiert worden sein, so daß wir

[1] Vgl. E. Littmann, Vorbericht der Deutschen Aksumexped., p. 15, Deutsche Aksumexped., Bd. II, p. 24, Abb. 44, IV, p. 61.
[2] Nach M. Jastrow, Bildermappe, Taf. 51, Nr. 188.
[3] L. Delaporte, a. a. O., Pl. XV.
[4] Nach CIS, Pars I, tom. II, Taf. 62. Vgl. auch tom. I, Nr. 264, 324, 339, 346, 348, 350, 352, 356, 359, 365 (Taf. 49, 53 ff.).
[5] Altarab. Mondreligion, p. 110.
[6] Ssabier, I, p. 401.
[7] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 12, Nr. 40.
[8] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 14, Nr. 47.
[9] Bei M. Jastrow, a. a. O., Text, Sp. 109.
[10] L. Delaporte, a. a. O., Pl. X, XI.

kein Recht haben, dem einen oder andern Gestirn den Vorzug zu geben. Um fürs sabäische Symbol auf Einzelheiten einzugehen, könnte das Größenverhältnis in Abb. 88—90 dazu führen, hier den Stern in der runden Scheibe zu sehen, wozu in Abb. 89 auch noch die Strahlen Anlaß geben könnten. Allein auch das ist kein sicheres Kriterium. So kann es uns nicht unerwünscht sein, zu erfahren, wie die arabischen Archäologen über die Sache dachten. Hamdâni erwähnt im achten Buche des Iklîl an zwei Stellen eine Inschriftplatte, die etwa wie Abb. 82 ausgesehen haben mag. Bei der Beschreibung von Medr[1] sagt er:

وقُبالَة قصر الملك منها بلاطة فيها مستقبلة للمشرق
وصورة الشمس و القمر يقابلانه إذا خرج الملك

‚Gegenüber dem Königsschlosse befindet sich eine Platte nach Osten gerichtet, mit dem Bilde der Sonne und des Mondes,[2] die dem Könige gerade gegenübertreten, so oft er das Schloß verläßt‘. Ähnliches berichtet Hamdâni auch im Kapitel über Riyâm:[3]

وقدّام باب القصر حائط فيه بلاطة فيها صور الشمس
و الهلال فاذا خرج الملك لم يقع بصره الا على اول منها
فاذا رأها كفّر لها بأن يضع راحته تحت ذقنه ان يستره
ثم يخرّ بذقنه عليها.

‚Und vor dem Tore des Schlosses war eine Mauer mit einer Platte, auf der sich das Bild der Sonne und des neuen Mondes befand. Und so oft der König heraustrat, kaum daß sein Blick auf sie fiel,[4] und da er ihrer ansichtig wurde, verneigte er sich (schon) vor ihr, indem er seine Handfläche unter sein Kinn legte, so daß er es verdeckte (schützte), hernach warf er sich anbetend mit seinem Kinne vor ihr nieder‘. Darauf soll nach Hamdâni im Ḳor'ân, Sure 17, Vers 108 angespielt sein. Wie wir aus Hamdânis Stellen ersehen, wurde also in späterer sabäischer Zeit in unserem Symbole Mond und Sonne gesehen. Zum Kulte beider Gestirne erfahren wir ja auch aus anderen Berichten Verschiedenes; schon E. Osiander[5] und Krehl[6] führen eine Reihe von Stellen an, in denen vom Sonnendienste der vorislamischen Araber die Rede ist. Zur Verehrung des Mondes bei den Banû Kinâna vgl. man Abulfarâǧ bei Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes (Paris 1847) I, pag. 112.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf die hieher gehörigen Inschriften, so finden wir auf den ḳatabânischen Inschriften (Gl. 1111 und 1747) einen Gottesnamen, der mit dem Symbole in Beziehung stehen kann, nämlich ʿAmm und [South Arabian script] auf Gl. 1426, sowie den ḥaḍramôtischen Sîn auf der Inschrift aus Jeha (vgl. p. 41). Von den sabäischen Inschriften läßt uns Gl. 737 die Wahl zwischen dem Mondgott Uadd und der Sonnengöttin Ḏât Ḥmim (erwähnt sind aber auch ʿAttar und Smʿ) oder es bezieht sich das Symbol vielleicht auf beide. Der oben erwähnte Altar Dérenbourg, Études I ist dem Uadd allein geweiht, die sabäische Inschrift aus Jeha dem ʿAttar. Gl. 210, Mars. III, CIH 362 und Gl. 262 sind hingegen von Personen gestiftet, deren Namen (in Gl. 262 zum Teil) Composita von Schams (Sonne) sind,[7] die Stifter von Gl. 230 gehören überdies dem Stamme der Bataʿ an, einem Zweigstamme der Hamdân, deren Gebiet nach J. H. Mordtmann[8] ein Hauptkultusgebiet der Sonne war.[9] So wäre es möglich, daß zur späten Zeit (etwa der Hamdâniden), welcher die erwähnten sabäischen Inschriften (ausser Gl. 737) meist angehören, das Symbol zum Sonnendienste in Beziehung gestanden hätte.[10] Es ist aber auch denkbar, daß es zu einem religiösen Emblem geworden ist, das zwar die

[1] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 87.

[2] فيها gehört vor صورة; vgl. die Parallelstelle w. u.

[3] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Stud., p. 26.

[4] إلّا على أوّل منها kann bloß bedeuten: ‚nur auf den (ersten, d. h.) zuerst (sich seinen Blicken darbietenden) Teil der Platte.‘ D. h. sobald er ihrer nur ansichtig wurde, begann die *προσκύνησις*.

[5] ZDMG 7, p. 466 ff., 20, p. 285 f.

[6] Die Religion der vorislamischen Araber, p. 41 ff.

[7] Allerdings ist auch zu bedenken, daß Träger derartiger Namen gelegentlich als Verehrer Taʾlabs erscheinen, so z. B. Rabbšams in Gl. 136 und Saʿdšams in Gl. 137.

[8] Sab. Denkm., p. 56 ff.

[9] Daß dieser Sonnenkult keine Fiktion ist, ersieht man z. B. aus der späten Inschrift Gl. 374 = CIH 43 (aus Ḍâff), in welcher vom Baue eines Heiligtums der Šams die Rede ist (Z. 2) (. . .] [South Arabian script] vgl. D. H. Müller, ZDMG 37, p. 363).

[10] Da auf abessinischem Boden ʿAttar der Herr des Himmels ist, könnte für jene Inschriften, deren Befund ʿAttar als Inhaber des Symbols nahelegt, wie die Inschrift aus Jeha und eventuell Gl. 737, auch die Möglichkeit in Betracht kommen, daß ihm eben in dieser Eigenschaft das astrale Symbol beigelegt wurde.

Mondgottheit bezeichnete, aber in Verbindung mit seiner Tochter oder Gattin[1] — der Sonne — oder mit ʿAttar, wo der Kreis den Stern symbolisieren sollte;[2] so würde es sich auch erklären, warum das Symbol so oft Altäre schmückt und warum auch über dem Namen des Šâriḳ (nach J. H. Mordtmann, ZDMG 39, p. 235 = ʿAṯtar)[3] dasselbe Symbol angebracht ist.

Die Hand.

Zum symbolischen Apparat der Sabäer gehört auch die ausgestreckte Hand. Sie ist bis jetzt nur auf vier sabäischen Inschriften belegt.

Abb. 102. Handsymbol von Gl. 1724.

Auf Gl. 804 (vgl. Abb. 86) sehen wir zwei mit dem Daumen nach links (rechts?) gekehrte Hände unter (über?) der Mondsichel mit der Scheibe (s.

Abb. 103. Sabäische Bronzetafel aus ʿAmrân. (London, Brit. Mus.)

o. p. 38). Gl. 1724 = Münch. 70 (Abb. 102) zeigt rechts neben der ersten Zeile der Bustrophedoninschrift die mit dem Daumen nach rechts gewendete, nach unten gekehrte Hand und darüber die Mondsichel; diese altsabäische Bauinschrift schließt mit der Anrufung an ʾAlmaḳah (𐩨𐩱𐩡𐩣𐩤𐩠). Auf der ʿAmrâner Bronzetafel CIH 76 (Os. 12) sehen wir zwei nach unten gerichtete gegenstän-

Abb. 104. Symbol auf Hal. 257.

dige Hände mit nach innen gekehrtem Daumen im Schriftraume; auf der ʿAmrâner Bronzetafel CIH 79 (Abb. 103) finden wir folgende Anordnung: rechts zwei gegenständige Hände mit nach innen gewendetem Daumen, links daneben eine Hand mit nach links gewendetem Daumen; dieselbe Anordnung dürfte gegenständig auch auf der abgebrochenen Seite angebracht gewesen sein. Auch hier sind die Hände nach unten gerichtet. CIH 76 und 79, in welcher sich die Reihe von Handpaaren auch in der Leiste über dem Schrift-

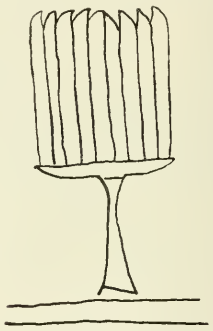


Abb. 105. Opfertisch auf einem ägyptischen Grabsteine des mittleren Reiches (Genf).

raum wiederholt, sind Votivinschriften an ʾAlmaḳah. Kaum ist hier die bronzene Hand zu erwähnen, die sich nach J. H. Mordtmann[4] im Tschinili Kiöschk befindet; denn sie ist wahrscheinlicher eine Votivgabe als Dank für die Heilung eines

[1] F. Hommel, Aufs. u Abh., p. 157; H. Winckler, ZDMG 54, p. 417; D. Nielsen, ZDMG 66, p. 595 ff., 67, p. 380 ff.
[2] Vgl. R. Dussaud, Notes de mythologie syrienne, p. 5 ff.
[3] W. Fell, ZDMG 54, p. 254 ‚der Glänzende'.
[4] J. H. Mordtmann, Catalogue sommaire, p. 57 = OM 119.

Handgebrechens. Auch ist es nicht ganz sicher, ob das Zeichen rechts neben Hal. 257 = Gl. 1091 (aus Ma'in, Abb. 104) tatsächlich das Handsymbol

Abb. 106. Mondsichel und Hand. Amulett im Besitze von A. Jeremias.

darstellt, wie F. Hommel[1] annimmt. In E. Glasers Kopie fehlt das Zeichen. Man könnte anstatt an die Hand besser vielleicht an eine Nachahmung des ägyptischen Opfertisches (Abb. 105)[2] denken,

Abb. 107. Messinghand von einer persischen Fahnenstange im k. k. Naturhist. Hofmuseum zu Wien (Invent. 25551).

wie er auf ägyptischen Grabsteinen des mittleren Reiches (2000—1700 v. Chr.) vorkommt. Ist das Zeichen in Hal. 257 aber tatsächlich eine Hand, dann ist auch F. Hommels Zusammenstellung mit dem Symbol der Ištar und die Übertragung auf den minäischen ʿAṯtar, den Hal. 257 nennt, anzunehmen.

Am interessantesten sind für uns von den erwähnten Handsymbolen wohl Gl. 804 (Abb. 86) und besonders Gl. 1724 (Abb. 102), und zwar deshalb, weil dies Symbol noch heute als Amulett

Abb. 108. Handsymbol auf einer punischen Stele aus Karthago.

und heiliges Zeichen bei den Arabern in Gebrauch ist. In Abb. 106[3] sehen wir fast dieselbe Anordnung wie auf Gl. 1724: unter der Mondsichel steht, nach abwärts gekehrt, die Hand, welche die Moslime heute als Hand der Fâṭima oder Muḥammeds deuten. Sie kommt auch ohne Mondsichel vor; so findet sich im Naturhist. Hofmus.

Abb. 109. Handsymbol auf einem babyl. Siegelzylinder.

zu Wien eine Messinghand, die eine persische Fahnenstange schmückte,[4] in der Abb. 107 veranschaulichten Form. Die ausgestreckte Hand ist ein äußerst häufig vorkommendes Symbol auf punischen, der Göttin Tanit (d. i. Astarte) geweihten Inschriften (vgl. Abb. 108, nach CIS, Pars I, tom. II, Tab. LXII, Nr. 3019)[5] und findet sich bereits auf babylonischen Siegelzylindern; so steht auf Abb. 109[6] die siebenfingerige Hand zwischen der Gottheit und dem

[1] F. Hommel, Grundriß der Geogr. und Gesch. des alten Orients, p. 101.
[2] Nach W. Spiegelberg, Ägyptische Grab- und Denksteine aus verschiedenen Sammlungen, Bd. III, Abb. 81, Taf. II.
[3] Nach A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, II. Aufl., p. 101, Abb. 37.
[4] Nach einer freundlichen Mitteilung J. v. Karabaceks ist die Hand hier als die rächende Hand ʿAlis umgedeutet.
[5] Vgl. F. Hommel, Grundriß d. Geogr. u. Gesch., p. 101,
[6] Nach D. Nielsen, Altarab. Mondreligion, p. 155, Fig. 23.

Adoranten.[1] Nun ist die Hand ja bereits auf Siegelzylindern der Hammurabi-Dynastie als göttlich verehrte Hand und Symbol der Ištar zu deuten.[2] Eine Darstellung wie Abb. 102 = Gl. 1724 könnte also ein Seitenstück zu Abb. 88—90 darstellen, wenn wir bei diesen annehmen, daß die runde Scheibe den Venusstern vertritt, der in Abb. 102 durch die Hand bezeichnet wäre — auf der sich überdies noch die gleichfalls als Venusstern aufzufassende Scheibe befindet — wobei nur die Stellung der Mondsichel verschieden ist: d. h. wir hätten ein ʿAttarsymbol mit dem Mondsymbol verbunden. Etwas Ähnliches könnte man zu Abb. 86 vermuten; allerdings setzt diese Darstellung einer Erklärung erhebliche Schwierigkeiten entgegen: denn da sind zwei Hände vorhanden, die aber auch nicht als Adorantenhände gedeutet werden können, da sie beide — die Richtigkeit der Kopie vorausgesetzt — mit dem Daumen nicht zueinander, sondern nach derselben Seite gestellt sind.

Wenn wir aber einen Versuch zur Deutung von CIH 76, 79 wagen dürfen, so wäre vielleicht zu erwägen, ob dort nicht eine dekorative Anwendung der nach unten gerichteten Adorantenhandpaare vorläge; anderenfalls wäre sie mit Zauber in Verbindung zu bringen, wie heute in Palästina und Marokko die nach oben ausgestreckte Hand an Häusern angebracht wird, um die Bewohner vor bösen Einflüssen zu schützen.[3]

Das Kreuz.

Ein bisher in Südarabien unbeachtet gebliebenes Symbol stellt auch das Kreuz dar. Es findet sich: rechts neben den ersten beiden Zeilen von

Abb. 110. Kreuzsymbol auf Gl. 1209.

Gl. 1209 = 29 = 279 (aus Ḥaǧar Zahra, vgl. CIH 338), einer Personaldedikation an 𐩱𐩣𐩲𐩬𐩵𐩧𐩺 (Abb. 110). Außerdem noch in derselben Form auf den beiden ḳatabânischen Bauinschriften Gl. 1121 (aus

Abb. 111. Sabäische Siegel. (Berlin, Kgl. Mus.)

Ǧedida) und Gl. 1587 (aus Neǧâ im Murâd), rechts neben der ersten Zeile. Dieses Symbol scheint auch noch auf drei sabäischen Siegeln des Berl. Mus. vorzukommen, und zwar den Nummern 2618 (mit 𐩱 in der Mitte), 2624 und 2635[4] (vgl. Abb. 111); vielleicht ist auch das in zwei quadra-

Abb. 112. Sabäische Stele.

[1] Vgl. D. Nielsen, a. a. O., p. 155, Fig. 24 (ähnlich Fig. 23) und p. 111, Fig. 10, einen Siegelzylinder mit einer Reihe von drei Händen in der Mitte. [2] F. Hommel, Grundriß d. Geogr. u. Gesch., p. 101.

[3] Vgl. Goblet d'Alviella, La migration des symboles, p. 35. Vgl. auch Jaussen et Savignac, Mission archéologique en Arabie I. (Paris 1909), Taf. 32 zw. p. 65 u. 64. [4] Vgl. J. H. Mordtmann, H. I. A. Taf. I, p. 51f., 57.

tische Linienrahmen gesteckte X neben dem Symbole ⊞ auf dem Gewande der sitzenden Frau der Glermont-Ganneauschen Stele (vgl. Abb. 112, s. pag. 30, Note 1), sowie das Zeichen |X| links von Hal. 623 (aus Silyâm) so zu deuten. Endlich findet sich das Symbol in der Form ✕ auch noch auf dem Revers der sabäischen Münzen Schlumberger, Nr. 48/49,[1] links unter der Eule. Bereits Schlumberger hat in diesem Zeichen ein Kreuz erkannt; er sagt (a. a. O., p. 25): ‚Sur deux drachmes du type le plus récent à coiffure à la romaine ou augustéenne, on aperçoit au revers, sous la queue de la chouette, à la place ancienne du noun, un caractère qui se rapproche du tau pointé, X, himyaritique, mais qui est encore plus voisin d'une croix. Sur la seconde de ces drachmes le noun de Nagran, qui, sur les

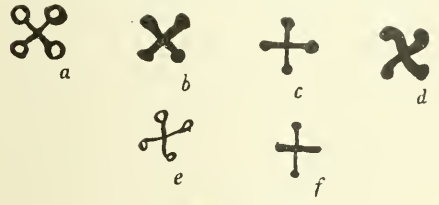


Abb. 113. Minoisches Kreuz.

autres exemplaires de cette série, figure d'ordinaire derrière la tête royale du droit, a disparu, mais par contre, sur la première, on le distingue très nettement. Il paraît en conséquence difficile de faire également de ce caractère l'initiale d'un cinquième atelier monétaire inconnu.'

Das sabäische Kreuzsymbol auf Münzen hat auch im Minoischen ein Gegenstück. Das Minoische Kreuz[2] (Abb. 113) erscheint als religiöses Symbol auf einer Reihe von Siegeln, die in einem Schrein der Schlangengottheit in Knossos gefunden wurden.

Daß das Zeichen wohl nur ein Kreuz sein kann, wird noch deutlicher, wenn wir die babylonischen Darstellungen heranziehen. Auf dem Siegelzylinder Delaporte Nr. 297 (Abb. 114),[3] aus der Zeit der Kassitenkönige, sieht man links oben neben der Männergestalt ein Kreuz und auf dem babylonischen Zylinder Delaporte Nr. 385 (Abb. 115)[4] ein Kreuz oben in der Ecke links über dem Greifen zur Seite des stilisierten Lebensbaumes.[5] Bereits F. Hommel hat im Kreuze eine Schlußmarke, bezw. das Symbol des Planeten Saturn gesehen[6] und die Bedeutung ‚Zeichen,

Abb. 114. Babylonischer Siegelzylinder (ca. 1700—1200 v. Chr.), Delaporte 297. (Paris, Bibl. Nat.)

Marke' des Wortes תָּו im Alten Testament herangezogen. A. Jeremias[7] sieht im liegenden Kreuze das Jahwezeichen, das nach Hi. 31, 35 zur Beglaubigung eines Dokumentes für den Schriftunkundigen gegolten hätte, wie es bei den Babyloniern und Elamiten als Schlußzeichen bei Urkunden gedient zu haben scheint. Nach den babylonischen Analogien wird man auch im sabäischen Kreuz ein Symbol zu sehen haben, dem vielleicht die gleiche Bedeutung innewohnte; vielleicht bezeichnet es auch auf der sabäischen und den beiden ḳatabânischen Inschriften eine Art Bestätigung durch die Gottheit. An welche

Abb. 115. Neubabylonischer Siegelzylinder, Delaporte 385. (Paris, Bibl. Nat.)

Gottheit aber dabei zu denken wäre, läßt sich aus den Inschriften nicht ersehen. Daß es etwa wegen Gl. 1209 mit Ta'lab Riyâm zusammenzubringen wäre, scheint mir nicht wahrscheinlich, und auch die Gleichheit des Symbols mit dem ersten Buchstaben dieses Gottesnamens kann hiezu keine Handhabe bieten.[8] Einer Erklärung als Symbol Ta'lab Riyâms stünden denn auch die beiden ḳatabânischen Inschriften im Wege, die diese spezifisch sabäische Gottheit nicht kennen.[9]

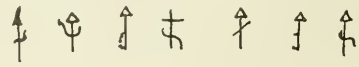
[1] G. Schlumberger, a. a. O., Taf. III.
[2] Nach A. J. Evans, Scripta Minoa, p. 222, Nr. 112.
[3] Nach L. Delaporte, a. a. O., Pl. XX.
[4] Nach L. Delaporte, a. a. O., Pl. XXVI.
[5] Siehe hier auch Abb. 149 und vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, I. Aufl., p. 356, Abb. 136; L. Delaporte, Cyl. orient., Taf. 20, Nr. 296, 301.
[6] F. Hommel, Grundriß d. Geogr. u. Gesch., p. 100 und Anm. 1.
[7] A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, I. Aufl., p. 356 f.
[8] Vgl. oben p. 30 f. zu ⚲⊕⊰⊥⊞.
[9] Viel wertvolles Material zum Kreuzsymbole bringt auch W. Schultz, Das Hackenkreuz als Grundzeichen des semitischen Alphabetes, Memnon III. 175—200.

Die Speerspitze.

Bereits O. Weber[1] hat das Speerspitzensymbol (Abb. 9) auf südarabischen Denkmälern nachgewiesen und es mit der Speerspitze Marduks (Abb. 51, dritte Reihe links)[2] zusammengestellt und dem Gotte ʿAttar zugewiesen, dessen Monogramm es vertritt. Wenn ich hier noch einmal auf dies Symbol zurückkomme, so geschieht es der Vollständigkeit halber, um im Rahmen der Gesamtdarstellung der südarabischen Göttersymbole kein gesichertes fehlen zu lassen. Gleichzeitig seien auch alle Formen des Symbols, die Weber in seiner Arbeit nicht vollständig geben konnte, hier angeführt.

Abb. 116. Speerspitzensymbol auf Gl. 552.

Das Symbol gehört zu jenen, die sich auf Denkmälern von Saba und Maʿîn finden. Es steht: An erster Stelle links auf dem Bulawayosteine (Abb. 9); links von Gl. 552 = Arn. 26 auf der Nordostseite der Verbindungsmauer des Marbaṭ ed-Dimm mit dem Berge[3] (Abb. 116). Diese fragmentarische Inschrift (𐩣𐩺𐩣𐩢) bildet wohl den Schluß der Invokationsformel: [„Bei ʿAṯtar und ʾAlmaḳah und Ḏât] Ḥmi^{m}." Ferner erscheint es vielfach variiert auf einer Anzahl sabäischer Münzen des Hofmuseums in Wien und auf etlichen Berliner Stücken auf dem Avers, — der Revers trägt das Bukranion —, gesammelt in Abb. 117:



a b c d e f g

Abb. 117. Speerspitzensymbol auf sabäischen Münzen.

a	entspricht	D. H. Müller,	Südarab.	Altert.	p. 70	Taf. XIV.	Abb. 25	Typ.	V_2	ähnlich	Berl. 219 (p. 77).
b	„	„ „	„	„	„	„ „	„ 26	„	V_5		
c	„	„ „	„	„	„	„ „		„	V_4		
d	„	„ „	„	„	„	„ „		„	V_6		
e	„	„ „	„	„	„	„ „		„	V_9		
f	„	„ „	„	„	„	„ „		„	V_{10}	ähnlich wohl	Berl. 221 (p. 77).
g	„	„ „	„	„	„	„ 77					Berl. 220,195. —

Außer diesen sabäischen Denkmälern trägt auch die minäische Inschrift Hal. 236 (Abb. 118 aus Maʿîn) rechts neben der ersten Zeile dies Symbol.

Abb. 118. Speerspitzensymbol auf Hal. 236.

Vorderhand unverständlich ist mir die Schlinge, die um die Mitte des Schaftes der Speerspitze der minäischen sowohl wie der sabäischen Form läuft. Die babylonische Form dieses Symbols, wie wir sie auch auf den beiden Siegelzylindern Abb. 64 sehen, hat diese Schlinge nicht. Sollte es sich vielleicht um einen Speerriemen als Handhabe handeln? Der babylonischen Form auf den Siegeln kommen übrigens die Formen c, f in Abb. 117 sehr nahe. Auch hier, wie schon früher beim Totschläger wird kaum an direkte Entlehnung des babylonischen Symbols zu denken sein, da die sabäo-minäische Form mit Schlinge kein formgleiches Analogon in Babylonien hat. Man könnte aber an eine Mittelstufe denken, die im babylonischen nicht erhalten wäre und die Schlinge aus einer Darstellung wie Abb. 119, dem Siegel Delaporte 603[4] entwickelt hätte, wo der Strich unter der Spitze etwas tiefer nach unten gerückt ist als in den Typen Abb. 64. Zum babylonischen Symbole selbst wolle man K. Frank, Bilder und Symbole pag. 23 vergleichen.

Abb. 119. Babylonisches Siegel. (Delaporte 603, Paris, Bibl. Nat.)

[1] O. Weber, Göttersymbole p. 275.

[2] Vgl. M. Jastrow, Bildermappe, Taf. 10, Nr. 34; 11, Nr. 36, 37, 38; 12, Nr. 40; 13, Nr. 42, 43, 44; 14, Nr. 45, 47.

[3] Vgl. E. Glaser, Mârib im Jemen, p. 59 ff.

[4] Nach L. Delaporte, a. a. O. Taf. XXXVII.

Die Federkrone und die Vulva.

Am Schlusse der Inschriften Hal. 155 f., 160 f. (aus Medinet Haram) findet sich ein Zeichen, mit dem sich bis jetzt niemand beschäftigt hat, das

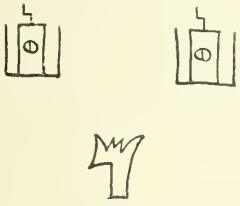


Abb. 120. Federkrone auf Hal. 155.

aber nicht nur in religionsgeschichtlicher, sondern auch in ethnographischer Beziehung von Interesse ist. Das Zeichen steht in der (Abb. 120) gegebenen Form und Anordnung, auf Hal. 155 = 156; in einer Reihe mit den beiden Monogrammen steht es in Hal. 160=161. Welchen Gegenstand nun dies Zeichen darstellen mag, können wir aus Abb. 121 erschließen, die uns die Kopfbedeckung der drei göttlichen Wesen auf dem weiter unten (Abb. 148) besprochenen und

Abb. 121. Federkrone auf dem Haupte eines geflügelten Genius auf einem altlihjânischen Siegelzylinder.

Abb. 122 *a*. Minoische Hieroglyphe auf der Phästusscheibe.

Abb. 122 *b*. Revers einer sardischen Münze.

abgebildeten lihjânischen Siegelzylinder[1] zeigt; wir sehen mit F. Hommel in ihr eine Federkrone. Einen ähnlichen Kopfschmuck tragen die beiden rechten Männergestalten auf dem bereits p. 28 f. besprochenen Siegelzylinder (Abb. 59).

Die Federkrone, doch mehr einem Helmkamme ähnlich, erscheint auch auf dem Kopfe einer Hieroglyphe (Abb. 122 *a*), die des öfteren auf der bereits erwähnten Phästusscheibe vorkommt.[2] Zu der minoischen Hieroglyphe ist, wie hier nur beiläufig bemerkt werden soll, vielleicht auch die Darstellung des Sardus Pater auf einer römischen Münze aus Sizilien zu stellen (Abb. 122 *b*);[3] es scheint demnach auch dort die Gottheit — wie bei den Sumerern — eine Federkrone als Götterabzeichen getragen zu haben.

Abb. 123. Federkrone auf dem Haupte Adads, von einer Lazurstange aus Babylon (MDOG: Nr. 5).

Die Form der Federkrone ist sich auf den babylonisch-assyrischen Darstellungen nicht immer gleich geblieben. Vergleicht man die Federkrone auf dem Haupte Adads (Abb. 123;[4] zwischen 680 und 669 v. Chr. zu datieren) mit der auf dem Kopfe Marduks in Abb. 52 (ca. 1204 bis 1189 v. Chr.) oder Abb. 32 (ca. 850 v. Chr.), so ergeben sich schon gewisse Unterschiede. So sind bei der Federkrone Marduks die Federn noch deutlich als solche erkennbar, während die Adads schon

Abb. 124. Achämenidischer Siegelzylinder. (Delaporte 399, Paris, Bibl. Nat.)

mehr an die Form der Krone auf dem Haupte der Göttin ʿAnûket bei F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 218 erinnert. Eine Federkrone mit fünf Zacken[5] trägt der rechte Genius auf dem achämenidischen Siegelzylinder Delaporte Nr. 399 (Abb. 124),[6] während sich die sabäische Form

[1] Nach F. Hommel, Aufs. und Abb., p. 161, aus der assyrischen, spätestens achämenidischen Zeit.
[2] Vgl. A. J. Evans, Scripta Minoa p. 24, Fig. 11 b, c, und allgemein zur Federkrone p. 25.
[3] Nach RRAL., 1910, p. 239, Fig. 10. [4] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 5, Nr. 15.
[5] Dieselbe Zahl in den Darstellungen bei F. Hommel, a. a. O., Abb. p. 160, 163, 214.
[6] Nach L. Delaporte, a. a. O., Pl. XXVII.

mit deren vier zu begnügen scheint: ebenso die Mittelfigur desselben Zylinders. Interessant ist nun, daß die Vierzahl der Federn, als deren Vertreter wir die Zacken der Siegelzylinder anzusehen haben, schon auf der ältesten Form der Federkrone eingehalten erscheint: so auf dem

Abb. 125. Fragment der Geierstele (ca. 3000 v. Chr.). (Paris, Louvre.)

Bruchstück *C* der Geierstele aus der Zeit Eannadu (ca. 3000 v. Chr.) in der rechten unteren Ecke (Abb. 125).[1] Sehr wichtig ist nun, was L. Heuzey über die Bedeutung dieses merkwürdigen Kopfschmuckes sagt:[2] ‚La comparaison patiente des monuments démontre que cette coiffure, comme la tiare *multicorne* assyrienne, à laquelle elle correspond, est un attribut exclusivement mythologique. Elle n'est portée ni par les rois ni par les guerriers ni même par les prêtres; mais elle est l'insigne des êtres surnaturels, c'est-à-dire des génies et des dieux. Ici, vu le caractère féminin des figures, elle désigne sûrement deux déesses'. Diese Anschauung, die in ähnlicher Weise auch F. Hommel ausgesprochen hat, indem er die mit der Federkrone geschmückten Gestalten mythologische nennt,[3] legt uns die Frage nahe, ob die Federkrone als ‚insigne des êtres surnaturels' bei den Sumerern, nicht etwa auch im sabäischen Götterkulte eine ähnliche Stellung eingenommen hätte. Nach dem bereits oben aufgezeigten Parallelismus der Göttersymbole in Babylonien und Südarabien ist eine bejahende Antwort auf diese Frage immerhin wahrscheinlich gemacht. Galt aber die Federkrone als Abzeichen göttlicher Würde, so ist der Schritt, ein solches Abzeichen als Göttersymbol zu fassen, nicht gar weit. Die Inschriften Hal. 155f., 160f. geben dann auf die Frage, wem dies Symbol angehört haben mag, eine ziemlich eindeutige Antwort: sie stehen in der Gruppe von Inschriften, die von J. Halévy in Haram gefunden worden sind; in Haram wurde der Gott 𐩱𐩣𐩦𐩱𐩵𐩧𐩩 verehrt; die Inschriften Hal. 144ff. sind auch Dedikationen an ihn; ebenso Hal. 155=156[4] und 160=161. Nach J. H. Mordtmann,[5] dem sich W. Fell[6] anschließt, ist 𐩱𐩣𐩦𐩱𐩵𐩧𐩩 soviel wie)Xso, während F. Hommel[7] von ihm eine abweichende Auffassung hat und auch seinen rätselhaften Namen anders erklärt als W. Fell.

Wenn zwar die Inschriften die völlige Lösung der Frage nach der Natur dieses Gottes bisher nicht gegeben haben, so deuten sie immerhin mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß sein Symbol die Federkrone war.

Der Vollständigkeit halber sei noch, bevor auf die minäischen Symbole näher eingegangen wird, der Darstellung Sab. Denkm. 40 (Abb. 126) gedacht; es ist vorderhand jedoch unsicher, ob

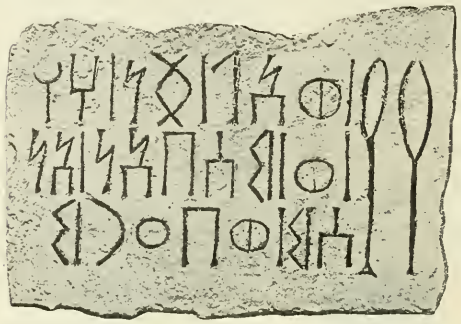


Abb. 126. (Sab. Denkm. 40.) Sabäische Inschrift im Tschinili Kiöschk, Konstantinopel.

die von D. H. Müller als Bäume gedeuteten Verzierungen[8] nicht etwa Symbole darstellen; die sabäische Inschrift bietet zu keiner Deutung Anlaß, auch kommt diese Verzierung sonst meines Wissens nicht vor.

Es ist nämlich fraglich, ob die beiden ‚Bäumchen' von Sab. Denkm. 40 mit dem Symbol zu-

[1] Nach E. de Sarzec, Déc. en Chaldée, tom. II, Pl. IV C.

[2] Déc. en Chaldée, tom. I, p. 101. [3] Aufs. u. Abh., p. 163.

[4] In Hal. 155 scheint Zeile 4/5 ברשמת übersprungen zu sein, wodurch die Inschrift um 1 Zeile kürzer ist; vgl. auch Hal. 158. Das ו . . אב ist nach Hal. 159 4/5 אבזהבן zu ergänzen; vgl. 144, 7; 148, 5; 150, 6.

[5] ZDMG 31, p. 86. 52, p. 400. [6] Ebda. 54, p. 233ff., 237.

[7] Aufs. u. Abh., p. 192. [8] Vgl. D. H. Müller, Sab. Denkm., p. 96.

sammenhängen, welches Abb. 127—129 veranschaulichen und das auch auf einem Graffito von Toconda[1] vorkommt. Neben dem Totschläger und dem Symbol Mondsichel mit Scheibe finden wir hier

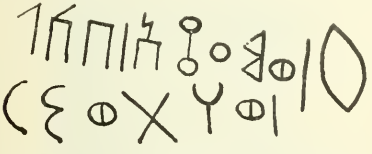


Abb. 127. Gl. 1757 = München 103 (aus Ṣirwâḥ).

nun schon das dritte Symbol auf südarabischem Boden[2] und in Abessynien wieder. Die Pfeilerinschrift aus Kaskasê[3] (Abb. 129) hat E. Littmann aus inneren Gründen in das 1.—2. nachchristliche Jahrh. gesetzt; paläographisch zeigt sie jedoch alten Duktus, der an die Schrift des Yehaaltares (s. o. p. 12) erinnert; sie ist auch wie die dritte Seite jenes Altarsteines, den E. Littmann ins 5.—1. vorchristliche Jahrh. setzt, bustrophedon geschrieben. Während es bei der Yehainschrift unsicher ist, ob sie Sabäer haben setzen lassen,[4] fällt die Inschrift aus Kaskasê nach ihrer Fassung noch

Abb. 128. Sabäischer Terrakottastein im k. k. Hofmuseum zu Wien.

mehr als jene aus dem Rahmen der uns bekannten südarabischen Epigraphik.[5] Man wäre also zwar geneigt, auf Grund paläographischer Indizien die Kaskasêinschrift höher anzusetzen als es E. Littmann tut; doch reicht sie — auch im Verein mit den Yehainschriften — keineswegs aus, weitergehenden chronologischen Schlüssen als Unterlage zu dienen.

Von den sabäischen Inschriften, die auf arabischem Boden das ◊-Zeichen tragen, müssen wir aber Gl. 1757 in die älteste Zeit der sabäischen Geschichte verlegen. Sie ist eine Felsinschrift, die wie überhaupt die Nummern München 98—117 wahrscheinlich aus Ṣirwâḥ stammt und auch sonst Berührungspunkte mit den anderen Texten dieser Gruppe aufweist. Sie ist bustrophedon und im alten Duktus geschrieben. Die vollständigste Inschrift dieser Gruppe (München 98 = Gl. 1752) ist eine lexikographisch wie paläographisch sehr

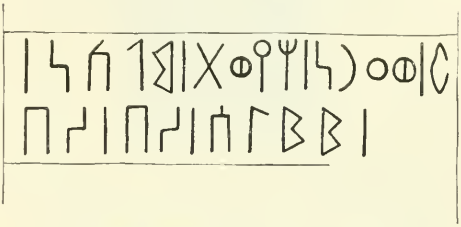


Abb. 129. Sabäische Inschrift aus Kaskasê.

altertümliche ʿAttarinschrift; in anderen Texten kommt wenigstens der Eigenname)ᚷᚸᚩᚿ vor.[6] Von den drei abgebildeten Inschriften, die das ◊-Zeichen tragen, nennt jedoch keine (auch Gl. 1757 nicht explicite) den Gott ʿAttar. Trotzdem fällt einem unwillkürlich die Ähnlichkeit unseres Symbols mit der Vulva auf, dem assyrischen Symbol der Ištar (vgl. Abb. 142 f.): es sei also vorderhand nur diese gegenständliche Gleichung vorgeschlagen; denn wollte man dem männlich gedachten ʿAttar dieses spezifisch weibliche Symbol angliedern, so könnte man auch der Annahme nicht entraten, daß die Auffassung des ʿAttar als männliche Gottheit zu einer Zeit platzgriff, als das Symbol längst in ihrem Kultusapparat eingewurzelt und in seiner gegenständlichen Bedeutung schon verblaßt war.

b. Die minäischen Symbole.

Bis jetzt bildeten hauptsächlich jene Symbole den Gegenstand der Untersuchung, die auf sabäischen Denkmälern vorkommen. Das Blitzbündel und die Speerspitze, die wir auch auf minäischen Denkmälern finden, wurden z. T. schon im vorhergehenden behandelt (p. 23 ff., 48). Zu den

[1] E. Littmann, Deutsche Aksumexped. IV, Nr. 36, p. 63.

[2] Gl. 1757, Abb. 127 nach E. Glaser wahrscheinlich aus Ṣirwâḥ; Abb. 128 = Hofmuseum 40 nach D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 51. [3] E. Littmann, a. a. O., Nr. 35, p. 62. [4] Vgl. E. Littmann, a. a. O., p. 59. [5] Derselbe a. a. O., p. 63.

[6] In Münch. 101 f., 105. Vgl. auch: ᚸᚷᚩᚿᚹᚪᚳᚫ München. 106, 109; vgl. 112. — ᚺᚴᚱᚼᚼᚸᚷᚩᚿᚫᚷᚩᚹ München. 98, 113; vgl. 114, 116.

spezifisch minäischen Symbolen gehört a) das ʿAttarmonogramm, b) die Schlange und c) das Tor 𐩣.

Für das ʿAttarmonogramm hat schon O. Weber[1] die richtige Deutung gefunden und das

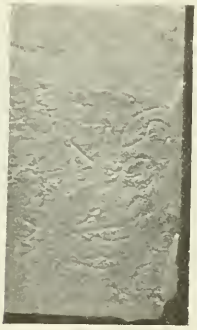


Abb. 130. Schlange auf der minäischen Inschrift Gl. 1316 (aus Barâḳiš).

Monogramm sowie seinen Stellvertreter, die Speerspitze, als Symbol des ʿAttar gedeutet. Ebenso verdanken wir O. Weber (a. a. O. p. 280) die Bestimmung der Schlange als Symbol des Gottes Ṯadd, wozu Gl. 1316 = Hal. 532 (aus Barâḳiš) einen schönen Beweis liefert; links neben der Schlange, die rechts von der dreizeiligen Inschrift eingehauen ist, erscheint in großen Buchstaben der Name 𐩱𐩬 (Ṯadd) (Abb. 130).

Von einem Tempelbau für diesen Gott berichtet auch Z. 1 der Inschrift (𐩱𐩬𐩧𐩣𐩫𐩲𐩨𐩫).

Abb. 131. Torsymbol auf der minäischen Inschrift vom Mikrâb in Maʿîn (Gl. 1153).

So bleibt nur noch das an dritter Stelle genannte Symbol übrig, das Abb. 131 veranschaulicht. O. Weber hat dieses Symbol[2] mit dem sabäischen Doppelgriffelsymbol zusammengestellt und es als dessen Variante angesehen. Dagegen erregt aber die Form des Symbols schwere Bedenken. Das Charakteristische am Symbole Abb. 131 ist die Schweifung der Linien des aufrechten Parallelo-

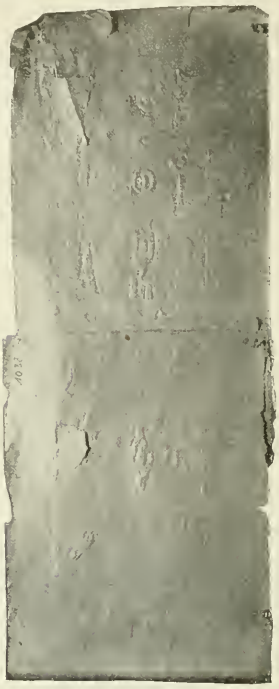


Abb. 132. Anfang der minäischen Inschrift Gl. 1083 (aus Maʿîn).

grammes, das Charakteristische des Doppelgriffelsymboles 𐩡 sind die beiden parallelen Stäbe mit einer oder zwei verbindenden Mittellinien. Die gänzliche Verschiedenheit der Form macht die Annahme, es handle sich bei Abb. 131 um eine Variante des Doppelgriffels, unmöglich; es hat mit dem Doppelgriffelsymbol nichts gemein und stellt ein spezifisch minäisches Symbol dar. Das Symbol findet sich:

I. Allein.

a) Rechts von den drei ersten Zeilen der Inschrift Gl. 1155 = Hal. 535 + 578 (aus Barâḳiš).[3] Die Inschrift enthält 1. eine Bauwidmung (𐩤𐩲𐩧𐩫𐩲𐩨𐩫𐩵𐩺𐩠𐩬) an 𐩤𐩢𐩡𐩨𐩧𐩡𐩵𐩬𐩧𐩫 (ʿAttar

[1] O. Weber, Göttersymbole, p. 275.

[2] O. Weber, Göttersymbole, p. 277.

[3] Vgl. E. Glaser, Die Abessinier, p. 74 f., F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 230 ff, Chrestomathie p. 103 nebst den übrigen dort zitierten Belegen.

Dû Ḳbḍ[m]): 2. im weiteren Verlaufe nennt der Text Z. 2 (10. 14) den ʿAttar Dû Ḳbḍ[m], Ụadd und Nkrḥ, 3. in der Götteranrufung geht ʿAttar Šrḳn, wie oft sonst, voraus; er ist, wie auch die Grabinschriften zeigen, der spezielle Schutzgott gegen Beschädigung von Monumenten; es folgen die übrigen Götter wie oben (Z. 2), dann ʿAttar Dû Ḥrḳ, Dât Nsḳ[m], die Götter von Maʿîn und von Ḥatîl.

b) Oben in der Mitte über der ersten Zeile von Gl. 1153 = 1090 = Hal. 243 (vom Mikrâb von Maʿîn, Abb. 131) mit einer Widmung an ʿAttar Dû Ḳbḍ[m].

c) Rechts von den drei ersten Zeilen von Gl. 1083 = Hal. 187 + 188 + 191 (Abb. 132; aus Maʿîn).[1] Die Inschrift enthält die Bauwidmung eines Turmes ([𐩱𐩩]𐩣𐩦𐩩𐩺𐩦𐩵𐩣𐩺) an ʿAttar Dû Ḳbḍ[m]. Der Text erwähnt weiter noch den Ụadd (188, 1f., 6f.) und Nkrḥ (188, 3), und zwar

Abb. 133. ʿAttarmonogramm und Blitzbündel auf der minäischen Inschrift Hal. 480 (aus Barâḳiš).

erst in zweiter Linie Opfergaben an sie. In der Götteranrufung stehen die genannten Götter in der Reihenfolge: ʿAttar Dû Ḳbḍ[m], Ụadd, Nkrḥ; dann ʿAttar Dû Ḥrḳ und die Götter von Maʿîn.

d) Rechts neben der ersten Zeile von Gl. 1091 = Hal. 257 (aus Maʿîn).[2] In E. Glasers Kopie steht das Symbol rechts über der ersten Zeile. Das schon auf p. 44 Abb. 104 besprochene Zeichen, das J. Halévy vor der dritten Zeile kopiert hat, fehlt bei E. Glaser. Die Inschrift ist eine Bauinschrift des minäischen Königs Hlkrb Ṣdḳ ben ʾAbiḏʿ betreffend den Tempel Rṣf[m] des Gottes ʿAttar Dû Ḳbḍ[m]. Der Tempel wird in den Schutz des ʿAttar Šrḳn und aller Götter gestellt.

II. Zusammen mit anderen Symbolen.

a) Wohl zusammen mit dem ʿAttarmonogramm rechts von Hal. 486 (aus Barâḳiš). J. Halévys Kopie hat 𐩺𐩵𐩠𐩱𐩩)𐩦𐩨. Wahrscheinlich ist aber statt 𐩦 das ʿAttarmonogramm zu lesen. Es steht also unser Symbol an derselben Stelle, die auf Hal. 480 (aus Barâḳiš, Abb. 133) rechts neben dem ʿAttarmonogramm das Blitzbündel einnimmt. Hal. 480 enthält die Bauwidmung eines Turmes (𐩺𐩵𐩠𐩣𐩱𐩧𐩺𐩦𐩵𐩣𐩠𐩺𐩨) ohne Nennung eines Gottesnamens. Hieher ziehe ich auch Gl. 1302 (aus Barâḳiš, Abb. 134, so nach dem Abklatsch, anders O. Weber MVAG. VI (1901) p. 63 und

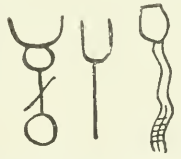


Abb. 134. ʿAttarmonogramm, Blitzbündel und Schlange auf der minäischen Inschrift Gl. 1302 (aus Barâḳiš).

Göttersymbole, p. 275 Abb. 9). Diese Inschrift enthält die Bauwidmung einer Warte an ʿAttar Dû Ḳbḍ[m], Ụadd, Nkrḥ und ʿAttar Dû Ḥrḳ. Die Weihungen werden in den Schutz des ʿAttar Šrḳn, ʿAttar Dû Ḳbḍ[m], Ụadd und Nkrḥ gestellt. Die Götteranrufung nennt außer diesen Göttern noch ʿAttar Dû Ḥrḳ und alle Götter von Maʿîn und Ḥatîl.

In Gl. 1302 kommt rechts zu den zwei Symbolen (ʿAttarmonogramm und Blitzbündel), die wie in Hal. 480 angeordnet sind, noch die Schlange hinzu; sie ist auf dem Abklatsch in der oben gegebenen Form (Abb. 134) noch erkennbar. O. Webers Zeichnung dürfte auf der flüchtigen, skizzenhaften Tagebuchzeichnung E. Glasers beruhen, die das wirkliche Bild nicht wiedergibt.

b) Zusammen mit dem Blitzbündel steht es auf der Inschrift Gl. 1162 = Hal. 255[3] (aus Maʿîn,

Abb. 135. Blitzbündel und Tor auf der minäischen Inschrift Gl. 1162 (aus Maʿîn).

Abb. 135); und zwar unser Symbol rechts, das Blitzbündel links neben den beiden Zeilen der Inschrift, die von der Bauwidmung eines Turmes an ʿAttar Dû Ḳbḍ[m], Ụadd und Nkrḥ [und] die Götter von Maʿîn berichtet.

c) Zusammen mit der Schlange und einem zerstörten Monogramme rechts neben den ersten zwei Zeilen von Gl. 1234 = Hal. 478 f[4] (aus Barâḳiš, Abb. 136), in welcher Inschrift von der Wid-

[1] Vgl. E. Glaser, Abessinier, p. 75, F. Hommel, Chrestomathie, p. 107.
[2] Vgl. F. Hommel, Chrestomathie, p. 111.
[3] Vgl. ZDMG 37, p. 344.
[4] Vgl. F. Hommel, Chrestomathie, p. 98 f.

mung eines Turmes und anderer Baulichkeiten an ʿAttar Ḏû Ḳbḏ^{m}, U̯add,[1] Nkrḥ, ʿAttar Ḏû Ḫrḳ und ʿAttar .... berichtet wird. Die Widmungen etc. werden in den Schutz des ʿAttar Śrḳn,

Abb. 136. Tor und Schlange auf der minäischen Inschrift Gl. 1234 (aus Barâḳiš).

ʿAttar Ḏû Ḳbḏ^{m}, U̯add, Nkrḥ, aller Götter von Maʿîn und Jatîl usw. gestellt.

d) Zusammen mit der Schlange und dem Blitzbündel auf dem nordminäischen Altare von Delos (Abb. 137)[2]. Die Inschrift berichtet von der Aufstellung eines Altares des U̯add und der Götter von Maʿîn.

e) Zusammen mit dem Kreis, der Schlange, dem Blitzbündel und dem ʿAttarmonogramm rechts neben der vierzeiligen fragmentarischen Inschrift Gl. 1158 (Abb. 138, aus Barâḳiš)[3]. Im Texte finden sich keine Götternamen.

f) Sehr fraglich ist, ob hieher auch die spätsabäische Inschrift Gl. 1050 = Hofmus. 4 (Abb. 139) gehört. Diese Inschrift des Śammar Juharʿiš,

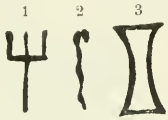


Abb. 137. Blitzbündel, Schlange und Tor auf dem Delosaltare.

Königs von Saba und Ḏû Reidân und Ḥaḍramaut und Ḫmnt[4], ist eine Weihinschrift an ʿAṯtar Ḏû Dibân, Baʿal bḥr Ḥṭb^{m}[5]. Die Inschrift kann mit 𐩢𐩧𐩢𐩨𐩡𐩲𐩨 unmöglich schließen; vielmehr muß nach den von D. H. Müller a. a. O. zitierten Stellen 𐩣𐩨𐩣 gefolgt haben und dazu paßt das auf 𐩢 folgende Zeichen bis zu einem gewissen Grade. Bestehen bleibt allerdings die Schwierigkeit der Form dieses 𐩣; es ist in Gl. 862 = CIH. 290 zwar auch geschweift; aber der Mittel-

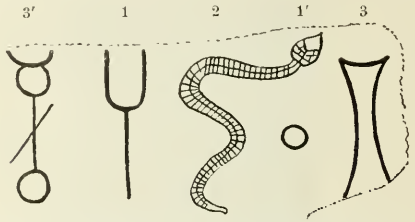


Abb. 138. ʿAṯtarmonogramm, Blitzbündel, Schlange, Stern und Tor auf der minäischen Inschrift Gl. 1158 (aus Barâḳiš).

strich schließt dort oben und unten an. Andererseits wäre das Auftauchen des Symbols in einer sabäischen Inschrift aus so später Zeit dort als schwierig zu bedenken und ebenso der Umstand, daß das Symbol 𐩣 sonst stets ohne Mittelstrich erscheint. Es sind nun drei Annahmen möglich:

1. Das fragliche Zeichen Abb. 139 nach 𐩢 ist nicht Symbol.

2. Es ist Symbol und es folgten auf dieses die notwendig zu ergänzenden Buchstaben 𐩣𐩨𐩣.

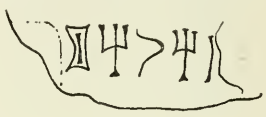


Abb. 139. Schluß von Hofmuseum 4 (aus Mârib).

Dann stünde das Symbol mitten im Texte, eine Erscheinung, der nur die überdies anders geartete Inschrift Gl. 801 (vgl. Abb. 85) zur Seite zu stellen wäre.

3. 𐩣 ist in der Form dem Symbole angeglichen worden; dann könnte das diesem vorangehende 𐩢 zugleich ein Blitzbündel darstellen.

Bis auf weiteres wird die erste Annahme wohl noch die wahrscheinlichste sein; eine feste Basis zur Beurteilung der Frage könnte nur neues Material bieten. So lange dies aussteht, wird schwer um die oben angedeuteten Schwierigkeiten, die dem Symbolcharakter des Zeichens im Wege stehen, herumzukommen sein.

[1] Dieser wird noch besonders Z. 11, 13 erwähnt.

[2] Vgl. O. Weber, Göttersymbole, p. 274, Abb. 6, OLZ 1909, Sp. 60 ff., Comptes Rendus de l'Acad. des inscriptions et belles lettres (Paris) 1908, Octobre p. 546 ff., F. Hommel, OLZ 1909, Sp. 59, Mélanges Derenbourg 1909; ebendort O. Weber, D. H. Müller. [3] Vgl. O. Weber, MVAG VI. (1901), p. 64. Göttersymbole, p. 274 und Abb. 5.

[4] E. Glaser, Die Abessinier, p. 31.

[5] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 16 ff., Taf. III.

Betrachten wir das vorliegende Material nach der Symbolik und nach dem Texte, so ergibt sich folgendes: 1. Das Symbol fehlt in den angeführten Inschriften nirgends außer Gl. 1302 und Hal. 480, die aber dafür das ʿAttarmonogramm führen. 2. Steht ein Symbol allein, so ist es 𐩣 (Gl. 1155, 1153, 1083); 3. stehen zwei Symbole, so fehlt entweder die Schlange (Gl. 1162, Hal. 480) oder das Blitzbündel (Gl. 1234). 4. Exzeptionell ist Hal. 257 = Gl. 1091, wo wir das Symbol 𐩣 über der Hand (dem Opfertische?) finden. Ferner 5. wenn die Symbolreihe von Hal. 486 (vgl. oben IIa) vollständig ist, so trägt diese Inschrift mit zwei Symbolen sowohl 𐩣 als auch das ʿAttarmonogramm; 6. wo 3 Symbole stehen, sind es: Blitzbündel, Schlange und 𐩣 (Altar von Delos), ebenso 7. Gl. 1302, nur mit dem ʿAttarmonogramm statt 𐩣. (Zu Gl. 1158 mit 5 Symbolen vgl. weiter unten.) Schon aus dieser Aufstellung geht die dominierende Stellung des Symboles 𐩣 hervor, das auch teils durch das ʿAttarmonogramm vertreten wird, teils neben diesem steht. So liegt es schon bei diesem Tatbestande nahe, in 𐩣 das ʿAttarsymbol zu suchen. Diese Vermutung wird durch den inhaltlichen Befund der Texte gestützt. ʿAttar (von Ḳbḏ[m]) ist der Hauptgott und wird in den Inschriften (zum Delosaltare siehe weiter unten) an erster Stelle genannt. Wo die Widmung ihm allein gilt, steht 𐩣 allein da (Gruppe I, Gl. 1155, 1153, 1083; nur 1091 mit dem Handsymbole oder Opferaltare); wo die Widmung der minäischen Göttertrias und eventuell außerdem noch den deis minorum gentium gilt (Gruppe II), haben wir in Gl. 1302 (IIa) ʿAttar durch sein Monogramm vertreten, Ụadd durch die Schlange.

Das legt uns den Gedanken sehr nahe, eben dort dem dritten Gotte der Trias, Nkrḥ, das Blitzbündel zuzuweisen. Halten wir uns gegenwärtig, daß in den südarabischen Götterreihen[1] der minäische Nkrḥ dem sabäischen ʾAlmaḳah entspricht und daß das Blitzbündel oben dem ʾAlmaḳah zugesprochen wurde, so wird die Zuweisung des Blitzbündels in den minäischen Inschriften an Nkrḥ nicht unwahrscheinlich sein.

Bevor an die Inschriften mit bloß 2 Symbolen geschritten wird, sei die aus dem Rahmen der übrigen fallende Delosinschrift erwähnt: Auf ihr steht Ụadd (Schlange) statt des ʿAttar wie in den nordminäischen Inschriften obenan und wird an erster Stelle genannt[2]; die übrigen Götter von Maʿîn müssen hier also zunächst die Hauptgötter ʿAttar und Nkrḥ sein; jener ist in der Symbolik durch 𐩣, dieser durch das Blitzbündel vertreten, was unseren Aufstellungen völlig entspricht. — So können wir sagen, daß in den Inschriften der Gruppe II, Gl. 1162 bzw. 1234 (IIb, c) mit ʿAttar als Hauptgott, dann Ụadd und Nkrḥ, wo aber bloß zwei Symbole stehen, 𐩣 beidemale den ʿAttar vertritt, während in Gl. 1162 (IIb) für das zweite Symbol, das Blitzbündel, nur Nkrḥ übrig bleibt, da Ụadd sonst stets durch die hier fehlende Schlange symbolisiert wird[3]. So ist auch Hal. 480 (IIa) zu beurteilen, nur ist dort das ʿAttarmonogramm an Stelle des 𐩣 getreten. Umgekehrt bekommt in Gl. 1234 (IIc)

Abb. 140. Schlangengott mit Torflügel auf einem vorsargonischen Siegelzylinder des British Museum.

Nkrḥ kein eigenes Symbol, da von den beiden Symbolen 𐩣 dem ʿAttar und die Schlange dem Ụadd zuzuweisen sind.

Nun bleiben noch die fünf Symbole von Gl. 1158 zu besprechen. Zu vergleichen ist der Altar von Delos (Abb. 137) und Gl. 1158 (Abb. 138). Die Schlange (2) steht beidemale in der Mitte. Beidemal links das Blitzbündel (1), rechts 𐩣 (3). In Gl. 1158 entspricht aber das linke äußerste Ende 3′ symmetrisch dem rechten äußersten Ende 3 und beide stehen für ʿAttar. Man wäre versucht, diese Symmetrie weiterführend, das Blitzbündel (1) nicht gegenständlich, aber in Beziehung zur Gottheit dem Kreise (1′) gleichzusetzen, also auch im Kreise Nkrḥ vertreten zu sehen. Dann wäre auf Gl. 1550 (p. 32) und Gl. 1529 (p. 21) hinzuweisen, wo der Kreis (auf ersterer inmitten, auf letzterer links) neben der ʾAlmaḳah-Symbolgruppe, eben des Blitzbündels mit dem Doppelgriffel erscheint.

[1] Vgl. F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 156. [2] Vgl. darüber O. Weber, Mélanges Derenbourg, p. 3 unten.
[3] Vgl. oben p. 52 und O. Weber, Göttersymbole, p. 280.

Nun wäre noch auf das Gegenständliche des Symboles einzugehen. Ich kann vorderhand nicht mehr als eine Vermutung aussprechen, wenn ich das Symbol mit dem Türflügel hinter dem Gotte zusammenstelle, dessen Körper in eine sich windende Schlange endet (auf einem vorsargonischen Siegelzylinder, Abb. 140).[1] Jener alte Gott ist nach W. H. Ward[2] vielleicht Širu, vielleicht auch Ea. Handcock bemerkt[3] zu dieser Darstellung folgendes: ‚Behind the god is a five-barred gate, which must be intended to suggest the difficulty of access to the divine presence, or else the necessity of an introduction thereto. Unless the gate were opened either by the god himself, or by some intermediary being of divine or quasi-divine character, the worshipper was presumably unable to gain admittance'. Man hat auch gedacht, daß dies Tor mit den Toren des Tages zusammenhängt, aus denen Šamaš auf anderen Bildern hervortritt[4]. Ob eine analoge Vorstellung auch bei den Minäern vorhanden gewesen, hier etwa ʿAttar, der im Osten aufgehende Venusstern, aus einem solchen Himmelstore hervorgetreten und auf unseren Darstellungen dieses Tor als sein Symbol verwendet worden wäre, läßt sich natürlich vorderhand schwer behaupten.

B. Symboltiere.

Der Steinbock.

Innerhalb der Tierwelt, die für den Südarabischen Kultusapparat Symbole abgab, nimmt der Steinbock eine dominierende Stellung ein; er findet sich nicht nur in der Kleinkunst, sondern ist auch auf den Inschriftsteinen und in der Architektonik verwendet.

a) Kleinkunst: M. A. Levy hat in ZDMG 12 p. 160 eine sabäische Gemme aus Layards

Abb. 141. Sabäische Gemme im British Museum (London).

Recherches sur le culte de Vénus (Pl. XXI, Nr. 30) veröffentlicht (Abb. 141), die in mehr als einer Hinsicht interessant ist. Bei Betrachtung dieses Denkmals sabäischer Glyptik drängen sich vor allem folgende Fragen auf: 1. Wie ist die merkwürdige Stellung der Steinböcke zu erklären? 2. Was bedeutet der Gegenstand unter dem rechten, bezw. linken Vorderlauf der Steinböcke? 3. Was bedeutet das Monogramm in der Mitte?

Zu Punkt 1. und 2. wollen wir vor allem das assyrisch-babyloniche Vergleichungsmaterial sprechen lassen. Betrachtet man den Siegelzylinder Abb. 142[5], so ergibt sich sofort die Ähnlichkeit

Abb. 142. Achämenidischer(?) Siegelzylinder. (London, British Museum.)

der rechten Hälfte von Abb. 141 und 142. Der über einer Pflanze aufspringende Steinbock dreht den Kopf nach rückwärts dem Baume (bzw. dem Monogramm) zu. Wie diese Szene aufzufassen ist, zeigt Abb. 143.[6] Es ist hier nach A. Jeremias[7] der Kampf der drei großen Einheitsgestirne Mond

[1] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 46, Nr. 154; vgl. eine ähnliche Darstellung bei L. Delaporte, a. a. O., Taf. 9, Nr. 78.
[2] Text zu M. Jastrow, Bildermappe, Sp. 97. [3] Mesopotamian Archeology, p. 297.
[4] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 48, Nr. 170, Sp. 100; L. Delaporte, a. a. O., Taf. 8, Nr. 71.
[5] Nach A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, II. Aufl., p. 81, Abb. 26.
[6] Nach A. Jeremias, a. a. O., Abb. 27.
[7] a. a. O., p. 81, 82, Anm. 1.

(Sichel), Sonne (Lebensbaum) und Ištar (Vulva, vgl. p. 51) mit Kingu und Tiâmat oder entsprechenden Gewalten dargestellt; die Männergestalt mit dem Schwerte wird wohl Marduk darstellen. Während wir in Abb. 143 den Steinbock — sagen

Abb. 143. Achämenidischer(?) Siegelzylinder. (London, British Museum.)

wir — in Kampfstellung dem angreifenden Gotte gegenüber sehen, ist auf Abb. 142 der Steinbock rechts in derselben Haltung so zu sagen nur Zuschauer des Kampfes, in den an seiner statt links ein geflügeltes menschenköpfiges Tier mit Zackenkrone verwickelt ist; auch für dieses Tier ist die Kampfstellung durch den in aufspringender Haltung nach rückwärts gewendeten Kopf charakteri-

Abb. 144. Muscheltäfelchen aus Tellô (voragadeische Periode vor 3800 v. Chr.). (Paris, Louvre.)

siert. Daß diese Kampfstellung übrigens schon sehr lange im Gebrauch der assyrisch-babylonischen Künstler ist, zeigt Abb. 144, ein Muscheltäfelchen aus der voragadeischen Periode[1] aus Tellô, das als Amulett diente, und Abb. 114 (p. 47), ein Siegelzylinder aus der Kassitenzeit (1700—1200 v. Chr.), auf dem Marduk im Kampfe mit dem Steinbock dargestellt ist, also dieselbe Szene wie Abb. 143, nur mit stark veränderten Details. Aus dieser Kampfszene hat der sabäische Künstler vielleicht schon nach einer babylonischen Vorlage jene

Abb. 145. Siegel Netan-yâhû's. (Paris, Louvre.)

symmetrische Komposition geschaffen, die uns Abb. 141 darstellt. Die sabäische Gemme zeigt die rechte Szene von Abb. 142 in gegenständiger Anordnung. Dieselbe symmetrische Anordnung der Kampfszene wie die sabäische Gemme zeigt das Siegel Netan-yâhû's (Abb. 145.)[2] Das Stück ist nach der Ansicht M. de Vogüés hebräisch.[3] Das Zentrum der symmetrisch angeordneten Böcke

Abb. 146. Assyrischer Siegelzylinder (Delaporte 378). (Paris, Bibl. Nat.)

bildet im sabäischen Stück das Monogramm, hier die doppelte Schriftreihe, in deren Anordnung noch der Baum (vgl. Abb. 142 f.) zu erkennen ist. Zur symmetrischen Anordnung um den Baum als Zentrum sei noch auf Abb. 146, den assyrischen Siegelzylinder Delaporte 378[4] verwiesen, nur ist hier die umgekehrte Stellung der Steinböcke

Abb. 147. Syro-kappadokischer Siegelzylinder (Delaporte 473). (Paris, Bibl. Nat.)

(gegenständig nach innen, Köpfe nach außen) eingehalten (vgl. auch Abb. 159). Eine geflügelte Männergestalt tritt auf dem syro-kappadokischen Zylinder, Delaporte 473 (Abb. 147),[5] an die Stelle des Baumes; zu ihrer rechten Seite steht ein Stier, zur linken Seite ein Steinbock in Kampf-

[1] Nach E. de Sarzec, Déc. en Chaldée, Tom. II, Taf. 46, Nr. 5; s. Tom. I, p. 267.

[2] Nach Perrot-Chipiez, Histoire de l'Art dans l'antiquité, Tom. IV, p. 440, Fig. 230.

[3] Aus kananäischem Kulturgebiet sei hier auch noch an den Räucheraltar von Ta'anek erinnert, der eine Reliefdarstellung aufweist, den Lebensbaum mit zwei Steinböcken und einem eine Schlange würgenden Knaben.

[4] S. L. Delaporte, a. a. O., Taf. 26.

[5] Nach L. Delaporte, a. a. O., Taf. 31.

stellung; neben den nach außen gedrehten Köpfen steht eine stilisierte Pflanze mit tulpenartigem dreiblättrigem Kelche. Die Anordnung ist eine Komposition der Kampfszene von Abb. 142 f. mit Abb. 146, deren Stellung (bezüglich der Tierköpfe und Tierleiber) eingehalten ist.

Nun zum zweiten Punkte. E. Osiander hat[1] in Anlehnung an den oben angeführten Aufsatz

Abb. 148. Altliḥyânischer Siegelzylinder.

Lévys die Ansicht ausgesprochen, daß die beiden Tiergestalten, ‚halb Bock halb Widder', in denen schon Lévy symbolische Gestalten des Ammon gesehen hatte, auf unwiderlegliche Weise das Vorkommen des Phallusdienstes auf diesem Gebiete feststellen. Dabei ging er wohl von Lévys Ansicht aus, daß die Tiere Widdergestalt hätten — denn der Widder ist das Tier des ägyptischen Zeugungsgottes Ammon. Es scheint ihn ferner der Umstand beeinflußt zu haben, daß er wie F. Hommel, der in seiner Chrestomathie p. 70 die Tiere zuerst richtig als Steinböcke bestimmte, die beiden fraglichen Dinge rechts und links unter den Steinböcken für zwei Phallen ansah. Vergleichen wir nun die Abbildungen 142 und 147, so sehen wir dort an der Stelle des fraglichen Phallus ganz deutlich eine Pflanze; man wird so wohl auch in dem Gegenstande der sabäischen Gemme eine Pflanze zu sehen haben, die eben nach Analogie von Abb. 142 und 147 mit zur Kampfszene zu gehören scheint und vielleicht nach Abb. 146 den Stern vertritt. Eine ähnliche Form dieser Pflanze wie in Abb. 142 erscheint auch auf dem altliḥyânischen Siegelzylinder Abb. 148, abgebildet bei F. Hommel in seinen Aufs. und Abh. p. 160, die er fragend als Blume gedeutet hat.[2] Zum Mißverständnisse, daß die Pflanze auf Abb. 141 ein Phallus sei, scheint ihre Stellung beigetragen zu haben, da der dreiblätterige tulpenähnliche Kelch dort statt wie auf Abb. 142, 148 nach oben, auf Abb. 141 nach unten gekehrt ist. Mit diesem Mißverständnisse dürfte auch der Schluß auf Phallusdienst erledigt sein.

Es bleibt nun noch der dritte Punkt zu besprechen übrig, das Monogramm. Schon Lévy hat zwei Buchstaben des Monogrammes, 𐩱 und 𐩣 richtig erkannt, die Frage, ob der Kreis aber ein 𐩲 (ע) vorstelle, offen gelassen. F. Hommel[3] las das Monogramm 𐩡𐩱𐩣𐩲 = ʿAmmî-ilu, faßte also 𐩣 als 𐩣 auf. Dagegen spricht aber die Stellung des 𐩣, das, wenn es 𐩣 zu lesen wäre, links angebracht sein müßte, und nicht als 𐩣, da die Schriftrichtung durch das 𐩱 als nach links gehend gekennzeichnet ist; ferner dürften in dem Falle die schiefen Balken des 𐩣 nicht über den Sockel des 𐩱 hinausragen, wie es tatsächlich der Fall ist, sondern müßten unter der Horizontallinie des Sockels des 𐩱 liegen. So möchte ich die Lesung Lévys beibehalten und in den drei Buchstaben 𐩲𐩱𐩣 mit E. Osiander ‚Abbreviaturen religiöser Bedeutung' sehen, die ich mit dem Anfangsbuchstaben der sabäischen Göttertrias 𐩧𐩩𐩻𐩲 (ʿAṯtar), 𐩠𐩤𐩣𐩡𐩱 (ʾAlmaḳah) und 𐩪𐩣𐩣 (Šams) aufzulösen versuche.

Ein zweites bisher nicht veröffentlichtes Beispiel der sabäischen Kleinkunst zeigt Abb. 149, eine Bronzeschnalle aus dem k. k. Kunsthistorischen

Abb. 149. Sabäische Bronzeschnalle. (Wien, k. k. Hofmuseum.)

Hofmuseum in Wien, 5·1 × 4·2 cm, die von der südarabischen Expedition der k. Akademie der Wissenschaften erworben wurde. Wir sehen hier zwei auch mit dem Kopf nach innen gekehrte gegenständige Steinböcke von einem hockenden Manne gehalten,[4]

[1] ZDMG 17, p. 790. [2] Ebendort p. 162 weitere Nachweise zum Vorkommen dieses Blumenzeichens.

[3] Aufs. u. Abh., p. 162.

[4] Vgl. auch die ähnliche Darstellung auf einem persisch-ägyptischen Siegelzylinder bei M. Lidzbarski, Ephemeris II, p. 400. Der hockende Mann trägt dort eine Federkrone (wohl Bēs), die Tiere sind nicht Steinböcke, sondern geflügelte Löwen mit Ziegenhörnern.

über dem ein Vogel schwebt. Diese Szene läßt sich noch am ehesten mit dem babylonischen Siegelzylinder Delaporte 301 (Abb. 150)[1] vergleichen,

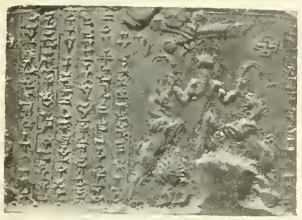


Abb. 150. Babylonischer Siegelzylinder (Delaporte 301). (Paris, Bibl. Nat.)

auf dem eine stehende nackte Männergestalt, nach dem Hymnus wohl Marduk, zwei Steinböcke an den Hörnern packt. Über dem Gotte schwebt, ähnlich der Darstellung auf der sabäischen Schnalle, ein Vogel. Wir haben hier wieder eine Kampfszene vor uns, nur mit anderer Stellung der Tiere als in Abb. 141—145. Dieselbe Stellung und eine ähnliche Kampfszene wie Abb. 150 zeigt Abb. 151, ein

Abb. 151. Phönizisches Chalzedonsiegel. (Paris, Louvre?)

phönizisches Chalzedonsiegel, das im Tale des Nahr Ibrahîm in Syrien gefunden wurde.[2]

Aus dem Rahmen dieser beiden sabäischen Darstellungen der Kampfszene, die sich an zwei bereits in der babylonischen Kunst vorgebildete Varianten anschließen,[3] fallen folgende Gegenstände der Kleinkunst: In Abb. 152 sehen wir einen einzelnen Steinbock auf einem Untersatze stehend. Die Abbildung ist nach einer Bleistiftzeichnung E. Glasers in seinem Tagebuche VIII gebaust. Das Original befindet sich im Besitze des damaligen Mutessarifs von Ṣan'â Exz. Maḥmûd Bey und stammt aus Ẓafâr. Fast dieselbe Haltung zeigt der Steinbock auf der sabäischen Gemme, die D. H. Müller, Südarab. Altert., Taf. XIII,

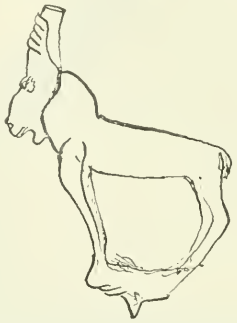


Abb. 152. Steinbock aus Ẓafâr (Besitz Sr. Exz. Maḥmûd Bey).

Fig. 40 abgebildet hat. Es wäre übrigens zu erwägen, ob der Untersatz in Abb. 152 nicht die Spuren eines Zapfens trägt, so daß wir es eventuell mit einem jener Weihgeschenke aus vergoldeter Bronze zu tun hätten, die auf Weihinschriften aufgesetzt wurden.[4] Leider gibt E. Glaser nichts Näheres zu diesem Stücke an.

Aus Glasers Nachlaß stammt das Abb. 153 photographierte Stück, ein Steinbockkopf in Relief.

Abb. 153. Sabäisches Relief aus Ẓafâr. (Wien, Hofbibliothek.)

6 cm hoch, 5 cm breit, aus alabasterähnlichem Kalksinter, das in Ẓafâr gefunden wurde. Im Gegensatz zu diesem etwas mißlungenen Stück

[1] Nach L. Delaporte, a. a. O., Taf. 20. [2] Nach Perrot-Chipiez, a. a. O., Tom. III, p. 649, Fig. 456.

[3] Sie sind auch für die achämenidische Kunst vorbildlich gewesen; vgl. Perrot et Chipiez, Tom. V, p. 853, Fig. 501 f. Zur wappenartigen Stilisierung von Tieren (auch des Steinbocks) und von Fabelwesen um Pfeiler oder Baum vgl. A. Brückner in Dörpfeld, Troja und Ilion II, IX. Abschnitt, p. 564 für den mykenischen Kulturkreis. Bei Evans (Journal of Hell. Stud. XXI, p. 154 ff., Abb. 30 ff.) findet man die Parallelen zu dem hier vorgeführten Material. Vgl. auch E. Curtius, Wappengebrauch u. Wappenstil im Altertum, ABAW 1874, p. 79 ff.; Jolles, Die antithetische Gruppe, Jahrb. des Inst. 1904, p. 29 ff.; B. Laum, N. Ib. f. Kl. A. 1912, p. 624 (nach freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. C. Praschniker).

[4] Vgl. Sabäische Denkmäler, p. 10 u. ö.

Abb. 154. Sabäische Bronzelampe. (Wien, k. k. Hofmuseum.)

Abb. 155. Sabäisches Relief (Hofmus. 125). (Wien, k. k. Hofmuseum.)

hat die Bronzelampe mit sabäischer Inschrift (Abb. 154) nicht unbedeutenden Kunstwert. Der Griff zeigt den Oberleib eines Steinbocks, dessen Vorderläufe abgebrochen sind. Das Stück, 34 cm hoch, 25 cm lang, befindet sich im k. k. Kunsthistorischen Hofmuseum in Wien und wurde von der Südarabischen Expedition erworben.

b) Architektur und Skulptur. Hier sind es vor allem Steinbockreihen, die in Form von

Abb. 156. Babylonischer Siegelzylinder (Delaporte 294), (ca. 1700—1200 v. Chr.). (Paris, Bibl. Nat.)

Friesen teils zur Einrahmung von Inschriften, teils als Architekturstücke verwendet werden. Wir unterscheiden:

1. Reihen übereinander liegender Steinböcke. Die hier in Betracht kommenden Denkmäler stammen fast durchwegs aus der Mukarribperiode. Das besterhaltene Stück ist Hofmus. 125 (Abb. 155).[1] Um die Platte laufen rechts und links zwei in Felder[2] geteilte Bänder, in denen liegende Steinböcke, in Flachrelief herausgearbeitet,

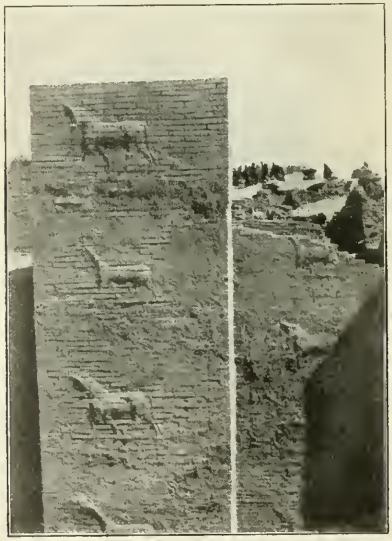


Abb. 157. Mit Drachen- und Stierreliefs geschmückter Turm des Istartores.

[1] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., Taf. XII u. p. 58.

[2] In einem ähnlichen Feld der einzelne schreitende Steinbock ‚von übertrieben kräftigen Formen' im Berl. Mus. Nr 2644 bei J. H. Mordtmann, Himyar. Inschr. u. Altertümer, Taf. VII, p. 48.

übereinander so angeordnet sind, daß alle die Köpfe nach einer Seite wenden und zur Reihe gegenüber hinsehen. Steinbockreihen sind ja auch aus der babylonischen Kunst bekannt. Allein ich konnte bis jetzt kein Beispiel finden, das sich

Abb. 158. Syro-kappadokischer Siegelzylinder, Delaporte 467. (Paris, Bibl. Nat.)

vollständig mit der sabäischen Platte decken würde. Der babylonische Siegelzylinder Delaporte 294 (Abb. 156)[1] aus der Zeit der Kassiten-

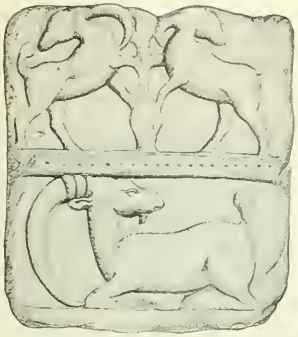


Abb. 159. Reliefplatte aus Ninive.

könige, mit einer Widmung an Šamaš, zeigt neben der Männergestalt nur eine Steinbockreihe von vier Feldern; die Steinböcke der beiden inneren

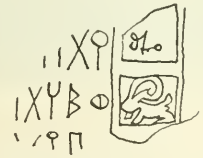


Abb. 160. Sabäisches Relief aus Ẓalma (Gl. 715).

Felder (2, 3) drehen die Köpfe nach links rückwärts, die zwei Steinböcke der äußeren Felder (1, 4) drehen die Köpfe nach rechts rückwärts. In Haltung und Anordnung besteht also ein Unterschied gegen die sabäische Darstellung.[2] Ein Beispiel für dieselbe Anordnung wie auf Abb. 155 bietet in der babylonischen Architektur der mit Ziegelreliefs geschmückte Turm des Ištartores in Babylon (Abb. 157)[3]. Die Reihe stehender Tiere zeigt von oben nach unten eine Aufeinanderfolge

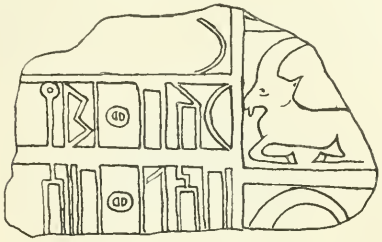


Abb. 161. Sabäisches Relief aus Mârib.

von je einem Stiere und einem Drachen, die Köpfe dem Tore zugewandt; dieser Tierreihe stand eine symmetrische auf dem Turm der andern Seite gegenüber, so daß wir lediglich die Anordnung von Hofmus. 125 erhalten würden.

An die Stellung der liegenden Steinböcke von Abb. 155 (Hofmus. 125) erinnert hingegen

Abb. 162. Sabäisches Relief (Sab. Denkm. 46) im Tschinili Kiöschk in Konstantinopel.

der einzelne Steinbock rechts oben auf dem syro-kappadokischen Siegelzylinder Delaporte 467 (Abb. 158),[4] während das Tier im unteren Felde von Abb. 159, einer Platte aus Ninive,[5] die auch

[1] Nach L. Delaporte, a. a. O., Taf. 19.
[2] S. jedoch p. 62, Note 3.
[3] Nach Fr. Delitzsch, Im Lande des einstigen Paradieses, p. 36, Fig. 26.
[4] Nach L. Delaporte, a. a. O., Taf. 31.
[5] Nach A. Jeremias, a. a. O. (I. Aufl.), p. 352, Abb. 130.

sonst[1] charakteristische abgewendete Stellung des Kopfes aufweist wie in Abb. 156.

Bruchstücke derselben Darstellung wie Abb. 155 bilden: Gl. 715 (aus Ẓalma bei Mârib), eine Platte mit Bustrophedoninschrift (Abb. 160); eine Inschriftplatte ohne Nummer aus Mârib (Abb. 161 nach dem Abklatsch angefertigt) gleichfalls mit Bustrophedoninschrift, und endlich Sab. Denkm.

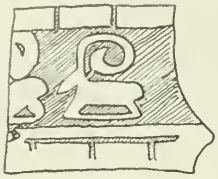


Abb. 163. Sabäisches Relief aus Šibâm (Gl. 103).

46[2] ein Bustrophedonfragment aus der ersten Periode der sabäischen Geschichte (Abb. 162). Hier ist die linke Steinbockreihe erhalten.[3]

2. Reihen hintereinander liegender Steinböcke. Diese Gruppe ist bis jetzt nur durch ein sabäisches Beispiel, Gl. 103 = CIH 124 (Abb. 163, aus Šibâm), bekannt. Die Haltung der

Abb. 164. Kappadokischer Siegelzylinder (Delaporte 418). (Paris, Bibl. Nat.)

Steinböcke ist dieselbe wie in der vorhergehenden Gruppe. Als Parallele kann der kappadokische Siegelzylinder Delaporte 418 (Abb. 164)[4] herangezogen werden. Die vorletzte Tierreihe zeigt hier drei liegende Steinböcke, die in ihrer Haltung etwa der sabäischen Darstellung entsprechen würden.

3. Reihen nebeneinander liegender Steinböcke. Diese Gruppe ist bis jetzt zunächst durch ein sabäisches Architekturstück, Hofmus. 123 (Abb. 165),[5] repräsentiert. Das Stück besteht aus sieben in einer Reihe liegenden Steinböcken, mit unförmlichen Köpfen und knopfartigen Augen. Der Körper der beiden die Reihe abschließenden Tiere ist in Profilansicht gearbeitet.[6] Die Haltung

Abb. 165. Sabäisches Architekturstück (Hofmus. 123). (Wien, k. k. Hofmuseum.)

der Steinböcke ist dieselbe wie in Gruppe 1 und 2. Ein ähnliches Stück stammt von einem Altar, den H. Dérenbourg, Études I, 37[7] beschreibt. Der Text erinnert an die minäische Aufschrift des Altares Sab. Denkm. Nr. 23—25. Die Vorderfläche jenes Altars bildet oben einen starken Vorsprung, welcher die Vorderansicht von sechs Steinbockköpfen, zu je drei gruppiert, zeigt. Das erste

Abb. 166. Sabäischer Altar (Seite), Mars. III (Marseille).

und letzte Tier sind en profil ausgearbeitet. Die Hörner sind groß, runden sich nach oben ab und bilden eine Art Kapitäl. Die zwei Gruppen von Köpfen sind durch einen größeren Steinbockkopf getrennt, der tiefer reicht als die übrigen. Er ist

[1] Beim aufspringenden Tier auch im Südarabischen, s. o. Abb. 141.

[2] Nach J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sab. Denkm., Taf. VIII.

[3] Ergänzend sei hier noch auf M. Lidzbarski, Ephemeris II, p. 382 f. verwiesen, wo eine antithetische Darstellung zweier Greife über einander (auf einer Steinplatte im Louvre) beschrieben wird. — Vgl. hier Abb. 156.

[4] Nach L. Delaporte, a. a. O., Taf. 29. [5] Nach D. H. Müller, Südarab. Altert., Taf. XII.

[6] R. v. Schneider bei D. H. Müller, Südarab. Altertümer im Hofmus., p. 57 unten.

[7] J. A. VIIIème Sér. tom. II, p. 235 f.

von oben nach unten ausflußartig durchlocht. Zu dieser Art der Anordnung gehört vielleicht auch der Altar Marseille III. Wir sehen hier je einen liegenden Steinbock auf den beiden einander gleichen Seitenflächen (Abb. 166) eines Altares, dessen Vorderfront oben (Abb. 88, p. 39) wohl eine liegende Reihe von sechs Tieren (Steinböcke?) wie Hofmus. 123 und darunter Mondsichel und Scheibe über der Inschrift zeigt.

4. Ein (einzelnes) Paar gegenständig liegender Steinböcke; meist auf Altären, eine Variante zu dem gegenständig anspringenden Tierpaar, das in der Kleinkunst (s. o. p. 56 ff.) eine Rolle spielt. In anderer Beziehung kann auch die Gruppe b 1, p. 60 f., zum Vergleich herangezogen werden: die zwei Reihen übereinander gegenständig liegender Steinböcke, die eine Inschrift in die Mitte nehmen.

Zu dieser Gruppe kann zunächst der eben erwähnte Altar Mars. III gezogen werden: wenn man sich seine zwei Seitenflächen nach Art eines Triptychons aufgerollt denkt, erhält man ein gegenständiges Steinbockpaar, das liegend die Mondsichel und Scheibe der Vorderfront (Abb. 88) in die Mitte nimmt.

Hieher gehört auch der Altar O. M. 157 (Abb. 83), der auf dem Kapitäl unter Mondsichel und Scheibe zwei liegende gegenständige Steinböcke zeigt, die eine Säule in die Mitte nehmen; die Anordnung ist dieselbe, wie sie der Siegelzylinder Delaporte 467 (Abb. 158) zeigt.

Von einer ähnlichen Darstellung, nur ohne Säule, berichtet, wie schon p. 38 erwähnt ist, auch der Almanach von Ṣanʿâ: auf einem Räucheraltare befindet sich ein Relief, das die Sonne, darunter den Halbmond über zwei liegenden, mit den Köpfen einander zugekehrten Steinböcken darstellt.[1] Hiezu ist noch Abb. 82 (Gl. 230) zu vergleichen, eine der eben erwähnten ähnliche Darstellung.

Der Vergleich der beiden südarabischen Darstellungen Abb. 141 und 149 mit dem babylonischen Materiale ergab bereits, daß jene Motive im Zusammenhang stehen mit Darstellungen aus dem babylonischen Mythos des Mardukkampfes: es fragt sich nun, ob der mythologischen Stellung des babylonischen Steinbocks als Feindes Marduks auch in Südarabien etwas Ähnliches an die Seite tritt. Göttermythen aus dem südarabischen Gebiete kennen wir nicht; ob also etwa auch in unsere Darstellungen ein Mythos hineinspielt, ist vorderhand nicht zu entscheiden. Aber unsere Ausführungen bestätigen eine Vermutung, die F. Hommel, Aufs. u. Abh., p. 162 f., zu einem altbabylonischen (ebendort abgebildeten) Zylinder, der eine Göttergestalt im Kampfe mit dem Steinbock zeigt, ausgesprochen hat: daß ‚eine noch unbekannte ostarabische, von Babylonien oder Assyrien aus beeinflußte Kunst‘ bestanden hätte, deren Repräsentant auch der hier Abb. 148 mitgeteilte Zylinder sein mag.

Auf die religiöse Bedeutung des Steinbocks in Assyrien weist auch der Umstand hin, daß er in der Hand des Opferspenders auf einer Reliefplatte aus Chorsabad erscheint;[2] da man dem Gotte meist das ihm heilige Tier opfert, wird auch der Steinbock einem Gotte des assyrischen Pantheons heilig gewesen sein. Daß in Südarabien dem Steinbock eine religiöse Bedeutung zukommt, geht aus dem gegebenen Materiale hervor: so sehen wir in Abb. 166 den Steinbock auf den Seitenflächen eines Altares (Mars. III; vgl. auch Dérenbourg, Études I, 3); ferner zwei liegende Steinböcke und darüber das Symbol Mondsichel und Scheibe in OM. 157 (Abb. 83) und eine ähnliche Darstellung in Abb. 82, wieder in Verbindung mit dem Symbole der Mondsichel und Scheibe. So liegt es nahe, auch im Steinbocke ein religiöses Symbol zu erblicken; das wird vielleicht durch den inschriftlichen Befund von Gl. 891, Z. 12 gestützt, wo von einem ‚Heiligtume des Herrn der Steinböcke‘ (𐩣𐩢)𐩣𐩽𐩨𐩲𐩡𐩽𐩱𐩥𐩲𐩡𐩬𐩽) und Z. 3 von einem ‚Heiligtume des Herrn der Steinböcke von Ṣirwâḥ‘ (]𐩨𐩣𐩢)𐩣𐩽𐩨𐩲𐩡𐩽[𐩱𐩥𐩲𐩡𐩽𐩮𐩧𐩥𐩢𐩽) die Rede ist.[3] Diesem ‚Herrn der Steinböcke‘ werden die Steinböcke der südarabischen Darstellungen wohl als symbolisches oder heiliges Tier nahegestanden, wahrscheinlich ihn auch repräsentiert haben. Wer aber mit dem Herrn der Steinböcke gemeint ist, erfahren wir aus CIH 397,[4] wo die Weihung ‚ʾAlmaḳah, dem Herrn der Steinböcke von Ṣirwâḥ‘ dargebracht (𐩠𐩤𐩬𐩺]𐩥𐩽𐩣𐩧𐩱[𐩠𐩣𐩥𐩽𐩱𐩡𐩣𐩤𐩠𐩨𐩲𐩡𐩱𐩥𐩲𐩡𐩮𐩧𐩥𐩢𐩽), und aus Gl. 1572, wo von ‚ʾAlmaḳah, dem Herrn der

[1] Wahrscheinlich ist der Gegenstand in der Mitte übersehen und das Stück identisch mit OM 157, Abb. 83.

[2] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 29, Nr. 88.

[3] Vgl. F. Hommel, Aufs. und Abh., p. 162, Note 1.

[4] Prideaux faßte diese אועל als ‚Häupter, Edle‘ auf. Eine ähnliche Ansicht E. Glasers s. Altj. Nachr., p. 41 u. 85. Nach M. Lidzbarski, Ephem. III, p. 266 ist אועל Name eines Ortes oder Berges.

Steinböcke' (𐩣𐩧𐩱𐩣𐩱𐩧𐩺𐩤[𐩱𐩣) gesprochen wird. Der Steinbock wäre demnach in Saba ein Symbol des Mondgottes 'Almaḳah gewesen.

Auf den Graffiti der südarabischen Expedition finden sich gleichfalls Steinbockdarstellungen;[1] so auf Riḥâb 32 mit der Inschrift 𐩵𐩨𐩲𐩺𐩧𐩵𐩱 (linksläufig) u. ö. Der Hauptgott jener Felsinsehriften und Kritzeleien ist ʿAmm. Es scheint also nicht bloß bei den Sabäern, sondern auch in ḳatabânischem Gebiete der Steinbock im symbolischen Apparat die Mondgottheit vertreten zu haben.

Die Antilope.

Die südarabischen Denkmäler weisen sowohl die volle Gestalt der Antilope als auch Antilopenköpfe auf. Die Vollfigur eines laufenden *ḍabî* zeigt Abb. 167. Das Objekt, ca. 12 cm lang, gehört zu den aus Ẓafâr stammenden Antiquitäten des Muteṣṣarif von Ṣan'â Maḥmûd Bey

Abb. 167. Sabäische Bronze aus Ẓafâr.

und wurde von E. Glaser in seinem Tagebuche VIII abgezeichnet; nach der Stellung der Hörner und nach der Form der recht großen Ohren handelt es sich um eine gazellenartige kurzhörnige Antilopenart.[2] Die Zunge des im Laufe erschöpften Tieres hängt aus dem Maul; die Läufe sind zu stark gezeichnet. Auf einem der Hinterhufe bemerkte Glaser einen Haken, der offenbar in den Stein (das Postament) versenkt war; das Stück ist, wie die Inschrift Gl. 358[3] beweist: 𐩣𐩧𐩺𐩱𐩤𐩵𐩲 ein Weihgeschenk an ʿAṯtar.

Den Kopf einer Antilope zeigt Abb. 168. Er stammt aus derselben Sammlung wie das zuerst besprochene Stück. E. Glaser (Tagebuch VIII) bezeichnet das Tier als *wa'il*, was eigentlich den Steinbock[4] bedeutet; hier liegt, wie die Hörner zeigen, eine Antilopenart vor.[5] Der Kopf trägt keine Inschrift.

Antilopen und Antilopenköpfe finden wir auf Altären und Inschriften. So auf dem Libations-

Abb. 168. Antilopenkopf aus Ẓafâr.

altar OM 3, J. H. Mordtmann, Catalogue sommaire, p. 18: ‚Le fragment *A* montre au milieu une forte saillie, formée par deux antilopes; entre leurs têtes une rigole qui servait à l'écoulement des liquides provenant du sacrifice.' Sabäische Denkmäler p. 77 lesen wir die kürzere Beschreibung: ‚Die beiden Seiten des Ausgusses sind durch zwei aus dem Stein herausgearbeitete Antilopen gebildet.'[6] In der minäischen Inschrift des Al-

[1] Ähnliche Darstellungen erwähnt auch J. Euting, Tagebuch I, p. 152.

[2] Diese Angaben verdanke ich Herrn Prof. L. Böhmig in Graz, der die Güte hatte, auch die meisten Tierfiguren dieser Arbeit nach der zoologischen Seite zu überprüfen.

[3] Vgl. E. Glaser, Mitteilungen, p. 3.

[4] Vgl. auch E. Glaser, Mârib in Jemen, p. 32, *wa'il* für den Steinbock. — Beachte den charakteristischen Unterschied des Kopfes Abb. 168 gegenüber den Steinbockköpfen der vorangehenden Kapitel.

[5] Eine ähnliche Unsicherheit im vorangehenden Stücke, wo E. Glaser zunächst *wa'il* angegeben, dann dieses durch das richtige *ḍabî* ersetzt hat.

[6] Diese Darstellung ist in gewissem Sinne Hofm. 123 (Abb. 165) an die Seite zu stellen. Sollte es sich auch hier um Steinböcke handeln?

tares ist von Libationen an ʿAttar [ΨΠΨ)Ħ] die Rede. In der Schlußinvokation stehen auch andere Götter. Unsicher sind die Angaben bezüglich eines anderen Stückes.

So ist Bibliothèque nationale (Dérenbourg) 20 als fraglich anzusehen. In der Erstpublikation ZDMG 30, p. 289f., Nr. 2 hatte J. H. Mordtmann einen Ochsenkopf angesetzt; Sab. Denkm. p. 66 (zu Nr. 16) scheint er ihn für einen Gazellenkopf zu halten. Der obere Teil des Kopfes ist zerstört (vgl. die Abb. ZDMG a. a. O.). H. Dérenbourg sagt:[1] „un cartouche où avait été grossièrement sculptée une tête de taureau ou d'antilope. La partie supérieure a disparu dans la cassure du monument". Die recht späte Inschrift (vgl. Hofm. 4) beinhaltet eine Dedikation an ʿAttar dû Dibân Baʿl Bḥr Ḥtbm. (Vgl. auch p. 67.)

Bereits D. H. Müller und J. H. Mordtmann haben[2] die Ansicht ausgesprochen, daß die Antilope dem ʿAttar heilig gewesen sei.[3] Dies wird bis zu einem gewissen Grade durch den Befund der oben herangezogenen sabäischen und minäischen Inschriften gestützt, wobei freilich das Schwanken in der Bestimmung eines Tierkopfes in Rechnung zu bringen ist. Die Antilope hätte dann zu ʿAttar in einem ähnlichen Verhältnisse gestanden, wie die Steinböcke zum Herrn der Steinböcke von Ṣirwâḥ.

Der Stier.

Über die einzige vollständige Vollbilddarstellung eines Stieres (Gl. 1426) wurde schon oben das Einschlägige mitgeteilt (p. 40). Soweit wir bis jetzt sehen, hat es die Mondgottheit dargestellt, im Falle Gl. 1426 den Ṯadd. Der Stier wäre als heiliges und Symboltier der Mondgottheit aufzufassen, sowie er in Babylon als heiliges Tier des Sin und des Adad galt.[4] Die Stierköpfe,[5] die bisher behandelt wurden, dienten entweder als Zauberschutz (p. 15), oder waren in Verbindung mit dem Donnerkeil ein Symbol ʾAlmaḳahs (vgl. p. 32ff.). Zwei Stierköpfe waren überdies mit dem Totschlägersymbole ʾAlmaḳahs verbunden:

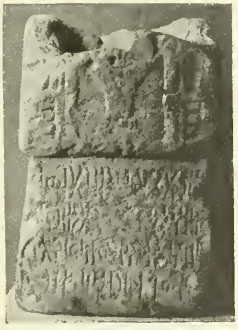


Abb. 169. Sabäischer Altar (OM. 34) im Tschinili Kiöschk, Konstantinopel.

a.

b.

Abb. 170. Stierköpfe als Ornament auf sabäischen Altären, *a* von OM. 135, *b* von OM. 138. (Konstantinopel, Tschinili Kiöschk.)

Gl. 1649 (Abb. 16) und Gl. 717 (Abb. 24); über diese Stücke ist oben p 11, 14 abgehandelt worden.

[1] Les monuments sabéens et ḥimyarites de la Bibliothèque nationale (Paris), p. 30.

[2] Sab. Denkm., p. 10 u. 66.

[3] Auf die Gazellen des Zemzembrunnens ist unzählige Male hingewiesen worden, so von Osiander ZDMG VII., p. 493 und Sab. Denkm., p. 10. — In seinem Catalogue sommaire p. 32 machte J. H. Mordtmann in Note 1 darauf aufmerksam, daß die dem ʿAttar geweihten Altäre einen Antilopenkopf tragen, im Gegensatz zu den Altären mit Mondsichel und Scheibe, die dem Ṯadd, Nasr und Śâriḳ geweiht sind; vgl. p. 67, Note 1. — Das *ḏabî* ist übrigens noch heute in Südarabien ein heiliges Tier, vgl. Südarab. Exped. VIII., p. 99, unten.

[4] Vgl. K. Frank, Bilder und Symbole, p. 30ff, 4.

[5] Vgl. hierüber auch M. Hartmann, OLZ 1908, Sp. 269—273. Der Stierkopf erscheint in verschiedenen Formen auch als minoische Hieroglyphe, vgl. A. J. Evans, a. a. O., p. 206, Nr. 63.

Hier seien nun noch einige Stierköpfe angeführt, die sich nicht in eine der erwähnten Kategorien einordnen lassen. Zu diesen gehört vor allem der Stierkopf auf dem sabäischen Altare OM. 34 (Abb. 169), der dem Gotte ʿAttar geweiht ist (ʾ)ʿṯtr[ʾ]ḥlṣy).[1] Das Stück befindet

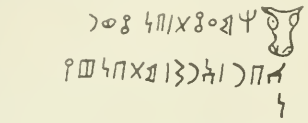


Abb. 171. Stierkopf mit Inschrift (Gl. 325), von einem sabäischen Bronzegefäße.

sich jetzt im Tschinili Kiöschk. Aus demselben Museum stammen auch die beiden Stierköpfe OM. 135, 138 (Abb. 170 a, b), zu denen J. H. Mordtmann in seinem Catalogue sommaire p. 50

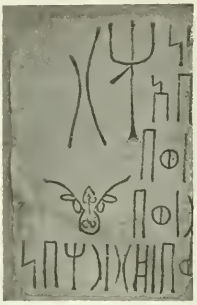


Abb. 172. Stierkopf und Monogramm von Gl. 1422.

(zu Nr. 86, 87) bemerkt: ‚Une espèce de rigole pratiquée entre les cornes . . . fait supposer que ces deux sculptures sont des fragments d'une table à libation de la même forme que celle décrite plus haut'.[2] Ein ähnliches Stück, ohne Inschrift, gleichfalls einen Ausguß eines Altars, besitzt auch das k. k. kunsthistorische Hofmuseum zu Wien. Ein Stierkopf findet sich auch auf einem becherartigen Bronze- oder Kupfergefäß aus Harim, rechts von der ersten Zeile der um das Gefäß herumlaufenden Inschrift Gl. 325 (Abb. 171). Die Inschrift besagt nach E. Glaser:[3] „Ḥlm'tt ben Ṯaur, Vorsteher der Priesterschaft des (Gottes) ʿṯtr ḏ-". Zum Gotte Mtbnṯn vgl. p. 50.

Als stilisierten Stierkopf möchte ich endlich auch noch die beiden Köpfe unter dem Monogramm rechts und links auf der ḳatabânischen Inschrift Gl. 1422 = 1620 = Südarab. Expedition

Abb. 173. Vorderfront des Altares Gl. 301 (London, Brit. Mus.) nach dem Abklatsche.

Nr. 90 (aus Śeḳîr) ansprechen. Die Stilisierung geht allerdings ziemlich weit, so sind die Ohren zu Blättchen umgestaltet, auf die Stirne ist ein herzartiges Blatt gelegt,[4] die Hörner sind nur linear angedeutet. Im ganzen ist aber der ursprüngliche Stierkopf in den Konturen und den

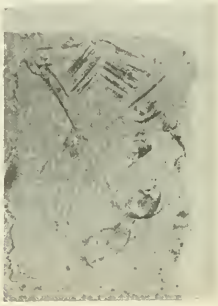


Abb. 174. Tierkopf auf Bibl. Nat. 22.

Nüstern noch ganz gut zu erkennen. Die Inschrift berichtet vom Bau eines Paßweges, der (ʾ)śḥl[ʾ] auf Befehl des ʿAmm von Śḳr geschah. ʿAmm steht auch in der Götteranrufung dieser Inschrift an erster Stelle.

[1] J. H. Mordtmann sagt über dieses Stück (Sab. Denkm., Nr. 16, p. 65 f.): ‚Der obere Teil des Altares enthält auf der Vorderseite eine rohe Zeichnung, einen Stier- oder Antilopenkopf darstellend'; in seinem Catalogue sommaire p. 31 entscheidet er sich für eine Antilope: ‚une tête d'antilope encadrée d'un ornement ayant la forme d'une échelle'.

[2] Nämlich: OM. 3 = Sab. Denkm., Nr. 23, p. 77. Vgl. oben p. 64. [3] Mitteilungen, p. 76.

[4] Stilisierung des Donnerkeils?

Im vorigen Kapitel haben wir auch einen Tierkopf auf einem ʿAṯtardenkmale behandelt, bei dem die Bestimmung zwischen Stier- und Gazellenkopf schwankte. Dahin hätten auch Bibliothèque nationale 22 und 24 gezogen werden können. In ersterer Inschrift wird Z. 5 f. eine goldene Statue dem ʿAṯtar ḏû Ḏîbân Baʿl Bḥr Ḥṭbᵐ gewidmet; vgl. oben Bibl. Nat. 20. In der Erstpublikation des Steines hatte Mordtmann ZDMG. 30, p. 290 Nr. 3 rechts oben einen Antilopenkopf erkannt. Abb. 174 ist nach Tafel II ZDMG 30 angefertigt: man sieht, daß die Sache nicht sehr klar ist. Dérenbourg sagt aber a. a. O.,

Abb. 175. Göttersymbole auf einer phönizischen Terrakottaplanquette aus Karthago.

p. 33 „une tête de taureau ou d'antilope. Seulement cette fois la représentation grossière est complète avec les cornes qui vont toucher le sommet de la pierre et que sépare une sorte d'aigrette". Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man in diesem „Federbusch" das Büschel sieht, welches zwischen den Stierhörnern angebracht wurde. Die Stierkopfdarstellung dieser Inschrift läßt sich vielleicht daraus erklären, daß die Darbringer sich Z. 4 |𐩣)𐩥𐩺|𐩥𐩬𐩨 nennen; vgl. einen ähnlichen Fall oben in Gl. 325 (Abb. 171).

Es scheint aber, daß auch der Altar mit sabäischer Inschrift Gl. 301 = Hal. 370, 371 aus es-Saudâ (WZKM II, p. 205) einen Stierkopf trägt.[1] Die Inschrift spricht von einer Weihung an ʿAṯtar ḏû Rṣfᵐ. Abb. 173 zeigt die Photographie nach dem Abklatsche Glasers. Der Kopf erinnert an den Stierkopf Abb. 175 auf einer phönizischen Terrakottaplanquette aus dem Tempel der Tanit in Karthago.[2]

Es liegt also immerhin die Möglichkeit vor, daß auf drei der erwähnten, vielleicht auch auf mehreren Widmungsinschriften an ʿAṯtar, ein sonst spezifisches Mondsymbol,[3] der Stierkopf, vielleicht den ʿAṯtar symbolisierend, vorkommt. Daß dies gelegentlich der Fall sein könnte, haben wir beim kombinierten Symbole Stierkopf nebst Donnerkeil ausgesprochen; s. o. p. 34. Man beachte nun, daß auf dem eben herangezogenen phönizischen Stück neben dem Stierkopfe das Kegelsymbol der Tanit steht, welche selbst eine Erscheinungsform der Ištar ist. Auf Inschriften mit einer Dedikation an Tanit findet sich denn auch sehr häufig das Symbol der Mondsichel mit der Scheibe.[4] Als karthagische Himmelskönigin hält Tanit auch die Mondsichel mit darüberschwebender Sonnenscheibe in den Händen.[5] Nimmt man an, daß ihr dieses Symbol in ihrer Eigenschaft als Himmelskönigin zukam, so wäre zu bedenken, ob nicht auch der Stierkopf deshalb den Gott ʿAṯtar hätte symbolisieren können, weil ʿAṯtar in Südarabien Herr des Himmels gewesen wäre. Die Möglichkeit solcher Übergänge wurde oben p. 31 bei Besprechung des Doppelgriffels angedeutet. So etwa ließe es sich erklären, daß ʿAṯtar als Gott des Venussterns zu einem Mondsymbole gekommen ist.

Löwe und Sphinx.

Löwendarstellungen sind bis jetzt auf südarabischem Boden ziemlich selten. Zum Löwenkopfe auf der Gemme Abb. 92 tritt in der ʿAmrâner Bronzetafel CIH 72 (Abb. 176)[6] ein Vollbild hinzu: ein mit drei Tatzen auf einem Kegel stehender Löwe, die linke Vorderpranke erhoben, über ihm ein Baum, wohl eine Palme. Hingegen dürfte Gl. 397 (Abb. 177) kaum einen Löwen darstellen. Gl. 397 ist ein Relief aus weißgrauem Marmor, das Glaser auf seiner Reise nach Ẓafâr in Beyt el Aśwal auf dem Tore einer Semsera sah. Das Tier hat auf der Zeichnung einen viel zu langen und schmalen Hals, allerdings mit Andeutung einer Mähne. Beim Löwen haben ferner

[1] J. H. Mordtmann erwähnt Gl. 301 auf p. 32 seines Catalogue sommaire in Note 1 unter den Beispielen eines ʿAṯtaraltares mit Antilopenkopf.

[2] Nach Perrot-Chipiez, a. a. O., tom. III, Fig. 339.

[3] Man beachte, daß in Gl. 1422 der Mondgott ʿAmm an erster Stelle genannt ist. Diese ḳatabânische Inschrift würde also den einzigen Beleg für das Nebeneinander von Mondgottheit und Stierkopf (als Mondsymbol) darstellen.

[4] Vgl. CIS Pars I, Tom. I, Nr. 264, 324, 339 u. a.

[5] Vgl. ebenda Tom. I, Taf. 45, Nr. 183. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, II. Aufl., p. 80.

[6] Nach CIH Pars IV, tom. I, Taf. XIII.

die Geschlechtsorgane eine ganz andere Situation und sind bei dieser Stellung des Tieres nicht sichtbar.[1] Ist endlich der Schwanz am Original

Abb. 176. Sabäische Bronzetafel aus ʿAmrân. (CIH 72, London, Brit. Mus.)

beschädigt oder so unnatürlich kurz wie auf Glasers Zeichnung? Man vergleiche daneben das Bild des bekannten babylonischen Löwen (Abb. 178).[2] Rechts in Abb. 177 ein Baum; s. w. u.

Abb. 177. Sabäisches Relief aus Beyt el Aswal. (Gl. 397.)

An gegenständigen Darstellungen seien erwähnt: Eine Darstellung in der Anordnung der bereits oben (p. 56 ff. Abb. 142 ff.) besprochenen Kampfszene zeigt auch Abb. 179, eine sabäische Bronze des Wiener Hofmuseums, die die südarab. Expedition i. J. 1899 mitbrachte. 8·5 × 6·5 cm groß. Die Haltung der die Köpfe nach außen wendenden gegenständigen Löwen erinnert an Abb. 146 f.

Ferner OM. 84 Abb. 180 nach J. H. Mordtmanns Beschreibung:[3] ‚deux quadrupèdes sautant vers un palmier placé au milieu d'eux; le quadrupède à gauche paraît être un lion, celui à droite un bœuf. A gauche du lion un cyprès, à droite du bœuf un palmier.'

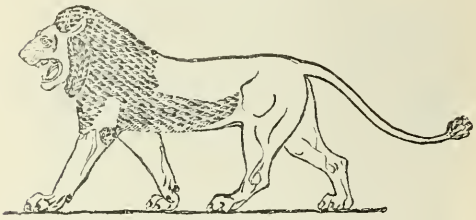


Abb. 178. Der Löwe von Babylon.

An Sphinxdarstellungen sind zwei Stücke zu nennen: das eine wurde von den Türken bei Öffnung eines Grabes in Ṣanʿâ gefunden;[4] es stellt einen geflügelten Löwen mit Menschenkopf en relief dar.[5] Das zweite ist die ʿAmrâner Bronzetafel CIH 73 (Abb. 181)[6]: zwei gegenständige

Abb. 179. Sabäische Bronze aus dem k. k. Hofmuseum zu Wien.

Sphinxe mit erhobener linker, bezw. rechter Vorderpranke, die einen Baum in die Mitte nehmen. Rechts und links je ein Palmbaum die

[1] Man beachte aber, daß die Genitalien auch beim Löwen auf der ʿAmrâner Bronzetafel CIH 72 (Abb. 176) sichtbar, also unrealistisch dargestellt sind.

[2] Nach F. Delitzsch, Babel und Bibel I, Titelblatt.

[3] Catal. somm. p. 48. Nr. 77.

[4] Vilayets-Zeitung 1317; D. Nielsen, Altarab. Mondreligion. p. 116.

[5] Vgl. auch M. Lidzbarski, Ephemeris II, p. 382 f. Eine Sphinx stellt auch der Gewichtslöwe Hofm. Nr. 48 dar, vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 52.

[6] Nach CIH, tom. I, Taf. XIII.

Abb. 180. Sabäisches Relief (OM. 84), Mordtmann 77, im Tschinili Kiöschk in Konstantinopel.

Szene abschließend, wie auf dem Siegelzylinder des Dareius Hystaspis.[1]

Wie es beim Steinbocke als ursprünglich angenommen wurde, spielt also auch bei den Löwendarstellungen der stilisierte Baum eine Rolle; wo keine gegenständige Komposition vorliegt, steht ein Palmbaum über dem Löwen (Abb. 176). Ferner ist wenigstens für die zwei ʿAmrâner Darstellungen die erhobene Pranke charakteristisch.

Aus dem Babylonisch-Assyrischen sei folgendes Vergleichsmaterial herangezogen: Abb. 115 bloß mit ähnlicher Anordnung wie Abb. 181; dagegen ist die Haltung der zwei geflügelten Tiere (Greife) zur Seite des Baumes dort leicht verändert; die zwei Vorderpranken greifen zum Baum hinauf; in diesem Punkt liegt also Ähnlichkeit mit OM. 84 vor. Zwei geflügelte, gegenständig hockende Genien mit Tierleib, bärtigem Kopf und Zackenkrone um einen Baum gruppiert zeigt der achämenidische Zylinder Delaporte 399 Abb. 124;[2] die eine Vorderpranke scheint nicht erhoben zu sein. Eine bis auf die Haltung des Schweifes vollständige Analogie zur Stellung des sabäischen Löwen bezw. der Sphinxe von Abb. 176, 181 bietet erst Abb. 182[3]: das Fabeltier steht auf drei Tatzen und hat die eine (linke) Vorderpranke erhoben. Dafür ist hier die Symmetrie der zwei Gestalten durchbrochen; wie in OM. 84 steht rechts und links des Baumes je ein verschiedenes Wesen: der Baum ist zu einem fächerartigen Ornament verkleinert und der Künstler läßt die zwei geflügelten kämpfenden Fabelwesen über ihn hinweg an einander geraten;[4] nach W. H. Ward[5] liegt dieser Darstellung eine phantastische Ausartung des Kampfes Marduks mit dem Drachen zugrunde.

D. Nielsen sieht in den beiden Darstellungen Abb. 176, 181 Mondsymbole, in Abb. 181 noch

Abb. 182. Muster eines assyrischen Gewandes. (London, Brit. Mus.)

speziell eine Darstellung der beiden Monde im Monat;[6] da in Saba die Mondgottheit durch ʾAlmaḳah vertreten ist, wären hier die beiden gegenständigen Sphinxe und der Löwe als Symbol

Abb. 181. Sabäische Bronzetafel aus ʿAmrân CIH 73. (London, Brit. Mus.)

[1] Vgl. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel I, Fig. 7.

[2] Der ganzen Stilisierung jenes Stückes entsprechend geht der Baum dort in ein Zackenbüschel aus.

[3] Nach M. Jastrow, a. a. O., Taf. 19, Nr. 63 h.

[4] Sonst spielt sich der Kampf auf einer Seite des Baumes ab; vgl. Abb. 142 f.

[5] The Seal Cylinders of Western Asia, Cap. 36.

[6] Vgl. D. Nielsen, Altarab. Mondreligion, p. 115 f.

ʾAlmaḳahs aufzufassen, was durch den inschriftlichen Befund gestützt würde, da beide Inschriften eine Dedikation an ʾAlmaḳah enthalten. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß der Löwe sonst nicht als Mondsymbol geläufig ist. In Babylonien ist er das heilige Tier der Ištar,[1] in Persien noch heute das Symbol der Sonne. So hat schon E. Osiander[2] den Löwen als Sonnensymbol erklärt. In der muslimischen Tradition haben sich Berichte erhalten über ein Idol in Gestalt eines Löwen, das den Götzen Ya̧ġûṯ darstellte.[3] Ob aber die vier Löwen, die nach dem Berichte Ḳazwînîs in der Ecke des Schlosses Ġumdân standen und, wenn der Wind in ihren Rachen blies, einen Laut wie Löwengebrüll von sich gaben, gleichfalls sakralen Charakter hatten,[4] ist nicht zu entscheiden; man kann sekundär auch an rein dekorative Gründe für die Anbringung solcher Statuen denken.

Das Pferd.

Zu den symbolischen Tieren auf südarabischem Boden gehört auch das Pferd. Einen Pferdekopf zeigt die Gemme Abb. 92 unter anderen Symboltieren. Im Hofmuseum zu Wien befindet sich

Abb. 183. Sabäisches Bronzepferd (Hofmus. 132). (Wien, k. k. Hofmuseum.)

ein gesatteltes Bronzepferd (Abb. 183, Hofmus. 132), das jedoch nach dem erhaltenen Zapfen zu schließen, einst auf einem Inschriftsteine angebracht war, der wohl die Widmung dieses Votivgeschenkes an einen Gott enthielt.[5] Ein zweites geschirrtes Bronzepferd aus dem Tschinili Kiöschk (Abb. 184) wurde von J. H. Mordtmann publiziert:[6] die Inschrift auf dem Pferde übersetzt Mordtmann ebendort: ‚Pferd der Dât Baʿdân, Geschenk des Liḥajʿatt'. Im Catalogue sommaire p. 57,

Abb. 184. Sabäisches Bronzepferd im Tschinili Kiöschk (Konstantinopel).

OM. 118 berichtigt er die Übersetzung[7] ‚Gabhat, maîtresse de Baʿdân; offrande de Lihayathatʿ. جبهة soll nach Ibn Sîdah ein Idol gewesen sein (Lisân el-ʿArab, s. v.). Das dritte endlich ist Gl. 1427, die Reliefdarstellung eines Pferdes mit der Überschrift 𐩱𐩣𐩧𐩲, die E. Glaser in Ḥenu ez-Zireir fand. Leider gibt Glaser hiezu keine Zeichnung.

Die arab. Tradition berichtet, daß der Götze Jaʿûḳ die Gestalt eines Pferdes gehabt, und eine Tradition über den Propheten erzählt, daß dieser zum Ṭajjiten Zaid al-ḫail gesagt habe: ‚Ich will

[1] Vgl. die Götterprozession von Malatia, Abb. 33, p. 18.

[2] ZDMG VII, p. 475.

[3] Nach Robertson-Smith, Kinship and Marriage p. 192 f. wurde der Löwengott Ya̧ġûṯ in Neğrân und ganz Nordjemen verehrt. — Vgl. ZDMG VII, p. 474.

[4] ZDMG VII, p. 276.

[5] Ein ‚Pferd mit seinem Reiter' wird Gl. 863 = CIH 306 dem Taʾlab Rimm in effigie dargebracht. Da man eher einen ‚Reiter mit seinem Pferd' erwartete, vgl. Sab. Denkm. I, 4: | צלבן | ואבלנהן | heißt ⟦רכן⟧ vielleicht Sattelgeschirr (vgl. Hofm. 132) und رِكَاب Steigbügel, Syr. ܪܟܒܐ würde die Bedeutung Riemenzeug vermitteln. — Ein Roß mit Reiter ist ZDMG XXX, zu p. 115 f. abgebildet. Dort liegt aber kein Votivgeschenk vor.

[6] ZDMG XXXIX, p. 235, Taf. II.

[7] Der Text nach J. H. Mordtmanns Lesung: | לחיעתהת | הקנית | בעדנ | דת | נבדת

euch beschützen vor der 'Uzzâ und vor den schwarzen Pferden, denen ihr dient anstatt des wahren Gottes'.[1] In der oben erwähnten Inschrift auf dem Bronzepferde des Tschinili Kiöschk ist doch wohl von der Sonnengöttin Dât Ba'dân die Rede. Daß das Pferd der Sonnengöttin heilig war, ist auch sonsther bekannt; so in Bahrein (Belâdurî 78). Es sei ferner an die Sonnenrosse zu Jerusalem erinnert, die Josiah entfernte (II Reg. 23, 11) sowie an den babylonischen Kultus, in dem das geschirrte Pferd das heilige Tier des Šamaš ist.[2] Einen wertvollen Wink gibt die oben erwähnte muslimische Tradition, deren schwarze Pferde an das erinnern, was Glaser aus Südarabien über die schwarzen Rinder erzählt.[3] Es ist in diesem Falle doch mindestens die symbolische Vertretung des Gottes durch das Pferd bezeugt. Kann man aber weiter aus jener Überlieferung schließen, daß bei den Sabäern ein förmlicher Pferdekult bestanden habe — was ja beim Stiere in Beziehung zu Ṿadd der Fall gewesen zu sein scheint[4] — dann wäre man in Saba einen Schritt weiter gegangen als in Babylon, wo das heilige Tier den Gott nur begleitet und symbolisiert zu haben, aber nicht als sein Bild angebetet worden zu sein scheint. Eine derartige sabäische Sitte würde dann schon an die Formen des ägyptischen Tierkultes erinnern. Ob aber jene Tradition ein Substrat für derartige weitgehende Schlüsse bilden kann, dagegen macht sich doch das Bedenken einer möglichen Übertreibung geltend.

Daß aufs Sabäische der assyrische Kultus mit seiner ausgebildeten Tiersymbolik von Einfluß gewesen sein dürfte, darauf hat schon Mordtmann, Sab. Denkm. p. 66 hingewiesen. Und so könnte die assyrische Parallele verbunden mit dem hier vorgeführten Material, bes. OM. 118 und der Gemme Abb. 92, welche den Pferdekopf mit anderen Symboltieren um den Mond mit Scheibe gestellt zeigt, eine Stütze für die schwarzen Rosse jener Tradition bilden, von der wir ausgegangen sind. Robertson Smith[5] hat ja auf die Stelle Aġânî XVI, 48, 30 hingewiesen, die anstatt der Pferde schwarze Kamele setzt. Zwar kann der Name Zaid al-ḫail die Idee eines Pferdekultus nicht bestärken;[6] ja man könnte denken, daß ihm zuliebe aus den Kamelen Pferde geworden wären. Die sabäischen Darstellungen sind jedoch nicht zu umgehen.

Schlange und Drache.

Die Bestimmung dieser beiden symbolischen Tiere verdanken wir O. Weber, der die Schlange dem Ṿadd, den Drachen dem Saḫar zuwies; das stimmt mit dem Befunde der hier herangezogenen Inschriften überein (vgl. p. 9f., 51ff.). Nachzutragen wäre noch, daß sich auf Gl. 495 (= OM. 304, aus Mârib) rechts neben den ersten drei Zeilen der Inschrift der Drachenkopf findet; darauf hat schon O. Weber, Göttersymbole, p. 278 hingewiesen. Die Darstellung (Abb. 185) steht aber hinsichtlich der Ausführung hinter der von OM. 282 (Abb. 10) und auch hinter jener des Bulawayosteines (Abb. 9) weit zurück. Hier ist alles viel plumper, die ganze Form der rechteckigen Umrahmung angepaßt. Der Inhalt der Inschrift bestätigt O. Webers Zuweisung des Symbols an Saḫar. Die beiden Stifter entstammen der Sippe

Abb. 185. Drachenkopf von Gl. 495 (aus Mârib), Tschinili Kiöschk (Konstantinopel).

[1] Vgl. Ibn Nubâta bei Rasmussen, Additamenta, p. 23, Z. 15—17, ZDMG VII, p. 475, Note 2.

[2] Vgl. z. B. die Götterprozession von Malatia, auf der wir Šamaš auf einem Pferde sehen, Abb. 33, p. 18 und K. Frank, Bilder und Symbole, p. 15.

[3] Vgl. die schon oben S. 40 herangezogene Stelle aus E. Glasers Mitteilungen über einige . . . . sab. Inschr. p. 2 ff. über Stierdienst bei den alten Südarabern.

[4] Außer bei der Schlange finden sich in den alten Überlieferungen andere sichere Spuren von Tierdienst im alten Arabien nicht; vgl. J. Wellhausen, Reste ar. Heidentumes I. Aufl., p. 176, anders II. Aufl., p. 214. — Über die hier behandelten Symboltiere wird vielleicht Ibn al Kalbis *kitâb al-aṣnâm* bald neue Aufschlüsse bringen.

[5] Kinship and Marriage p. 208 f. [6] Ebenda p. 209.

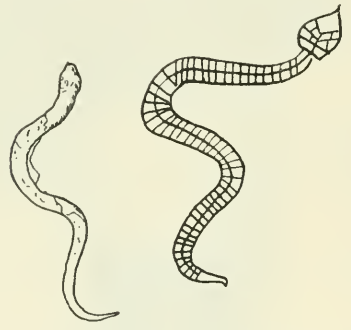
Dû Saḫar und stellen ihre Widmung in den Schutz der zwei Götter ʿAttar und Saḫar, deren Hülfe und Schutz sie in der üblichen Weise anrufen.

Ein Drachenkopf aus Bronze (Abb. 186) im Besitz des k. k. Hofmuseums zu Wien scheint als

Abb. 186. Drachenkopf aus Bronze, Höhe 6·5 cm. (Wien, k. k. Hofmuseum.)

Griff zu irgend einem Gegenstand gehört zu haben. Das Stück zählt zu den Erwerbungen der Südarabischen Expedition.

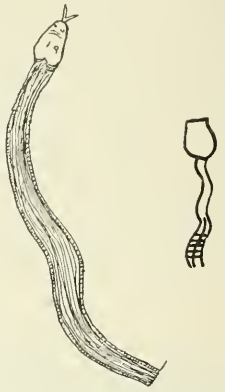
Es erübrigt noch, auf die gegenständliche Seite der beiden Symbole näher einzugehen. Für



a *b*

Abb. 187. *a* Ṣirruschlange von einer Belehnungsurkunde Nebukadnezars I. (ca. 1125 v. Chr.) aus Nippur (im Besitze H. V. Hilprechts). *b* Schlange von Gl. 1158.

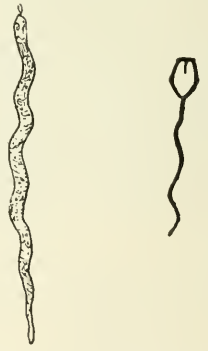
die Schlange hatten wir an Inschriften bis jetzt folgendes Material: Gl. 1316 (Abb. 130), 1302 (Abb. 134), 1234 (Abb. 136), den Delosaltar (Abb. 137) und Glaser 1158 (Abb. 138). Auf diesen Inschriften erscheint die Schlange in drei verschiedenen Haltungen: a) in großer, S-förmiger Krümmung (Abb. 130, 138), den Kopf etwas aufgerichtet; b) nur leicht geschlängelt, die Richtung von oben nach unten einhaltend (Abb. 134, 136), und c) wie in b), doch mit aufgerichtetem oder seitwärts gedrehtem Kopfe (Abb. 137). Alle drei Haltungen finden sich auch bei den Schlangen der babylonischen Belehnungsurkunden; so zeigt die Haltung a) die Ṣirruschlange auf einer Belehnungsurkunde aus dem 16. Jahre Nebukadnezars I. (ca. 1125 v. Chr.), die zu Nippur gefunden



a *b*

Abb. 188. *a* Ṣirruschlange auf einer babylonischen Grenzsteinurkunde (ca. 12. Jahrh. v. Chr.), Paris, Louvre. *b* Schlange auf Gl. 1302.

wurde (Abb. 187, links[1], zum Vergleiche rechts Gl. 1158). Der Kopf der Schlange ist sowohl auf dem minäischen Denkmale wie auch auf dem babylonischen mehr zugespitzt. An die Schlange auf Gl. 1302 in der Haltung b) erinnert, was die Kopfform betrifft, die Ṣirruschlange auf einer babylonischen Grenzsteinurkunde aus der Zeit der Isindynastie (ca. 12. Jahrh. v. Chr.), gefunden



a *b*

Abb. 189. *a* Ṣirruschlange auf einer Bestallungsurkunde (ca. 900 v. Chr.). Berlin, kgl. Museum. *b* Schlange auf Gl. 1234.

[1] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 12, Nr. 40.

in der Nähe von Babylon (Abb. 188 links[1]), für die Haltung typischer jedoch ist der Vergleich mit der Schlange auf einer Bestallungsurkunde (Abb. 189, links[2] neben Gl. 1234), datiert zu Borsippa im 8. Jahre des Königs Nebo Schumischkun I. (ca. 900 v. Chr.). Zur Haltung c) endlich läßt sich die Şirruschlange auf der untersten Reihe der zu Susa gefundenen Belehnungsurkunde des Meli-Schipak (ca. 1204—1190 v. Chr.)

a *b*

Abb. 190. *a* Şirruschlange auf der Belehnungsurkunde Melischipaks (ca. 1204—1190 v. Chr.), aus Susa (Paris, Louvre). *b* Schlange auf dem minäischen Delosaltare.

vergleichen (Abb. 190 links[3], rechts die Schlange auf dem Delosaltare).

Neben diesen Schlangendarstellungen auf Stein finden sich auch noch drei Bronzeschlangen im

Abb. 191. Fragment einer Bronzeschlange aus Südarabien. (Hofmus. 136.) Wien, k. k. Hofmuseum.

Wiener Hofmuseum; Hofm. 136 (Abb. 191)[4], das Mittelstück einer Schlange mit daran befestigtem Henkel; Hofm. 137, der Vorderteil einer Bronzeschlange mit durchlochtem Kopfe[5] und endlich ein Bronzestab, der in eine Schlange ausläuft (Abb. 192); das Stück wurde von der Südarabischen Expedition der Wiener Akademie mitgebracht.

Abb. 192. Bronzestab mit Schlangenkopf aus Südarabien. (Wien, k. k. Hofmuseum.)

Eine ähnlich geschuppte Bronzeschlange, wie Abb. 191 fand de Morgan in Susa (Abb. 193[6]). Zum dritten südarabischen Stücke (Abb. 192) wäre Abb. 194 zu vergleichen, ein Bronzeszepter mit Schlangenkopf, aus demselben Fundorte[7]; diese elamischen Bronzen (Abb. 193 f.) sind etwa um 1000 v. Chr. anzusetzen.

Die südarabischen Stücke wurden, wie der daran angebrachte Henkel bzw. die Durchlochung

Abb. 193. Bronzeschlange aus Susa (Paris, Louvre).

Abb. 194. Schlangenstab aus Bronze, aus Susa. (Paris, Louvre.)

zeigt, als Amulette getragen. Zu dieser Verwendung eines Göttersymbols als Amulett zum Umhängen wolle man Abb. 54 vergleichen, auf der König Samsi Adad das Blitzbündel als Amulett um den Hals trägt; erst in zweiter Linie wird man an ein Schutzmittel speziell gegen Schlangenbiß denken dürfen.[8]

[1] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 13, Nr. 42.
[2] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 13, Nr. 43.
[3] Vgl. M. Jastrow, a. a. O., Taf. 8, Nr. 29.
[4] Nach D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 64.
[5] Vgl. D. H. Müller, Südarab. Altert., p. 65.
[6] Vgl. E. de Morgan, Mém. de la Délégation en Perse, tom. VII, p. 52.
[7] Vgl. E. de Morgan, a. a. O., tom. VII.
[8] Vgl. die Bronzeschlange von Gezer (H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder, Bd. II, S. 94 f., Abb. 177).

Das interessanteste Symboltier der südarabischen Denkmäler ist wohl der Drache. O. Weber hat als erster[1] den Drachen in dem vierten Sym-

Abb. 195. Der Drache von Babylon.

bole des Bulawayosteines (Abb. 9) erkannt und dessen Zusammenhang mit dem babylonischen Drachen bewiesen. Der Bedeutung wegen, die

Abb. 196. Der babylonische Drache (Şirrušu). Tonrelief, ca. 2300 v. Chr. (Tschinili Kiöschk, Konstantinopel.)

dieser Tierfigur im Rahmen der babylonischen und sabäischen Symbolik zukommt, sei hier nochmals auf das Gegenständliche eingegangen. Wir kennen bis jetzt zwei verschiedenartige Drachendarstellungen auf südarabischen Denkmälern: neben dem Bulawayosteine und Gl. 495 (Abb. 9, 185) die beiden Drachenköpfe auf OM. 282 (Abb. 10) sowie den Drachenkopf aus Bronze (Abb. 186), also einköpfige Typen einerseits, dann den zweiköpfigen Drachen auf Abb. 112. Zu jenen verglich O. Weber den Drachen von Babylon (Abb. 195)[2]. Man könnte auch den Şirrušu vom Beltempel zu Nippur heran ziehen (Abb. 196)[3], ein Tonrelief, das ca. 2300 v. Chr. anzusetzen ist. Es weist wohl zum Teil ältere Details auf im Vergleich zum gänzlich stilisierten Drachen von Babylon. So sitzt ihm die Haarlocke noch am Nacken, nicht wie beim Drachen von Babylon in stilisierter Kräuselung am Kopfe, die Hörner sind noch in der Zweizahl vorhanden und an ihrer richtigen Stelle, nicht über den Augen angebracht. Mit seinem schlanken Halse stellt sich aber der

Abb. 197. Babylonische Bronzetafel mit Beschwörungsszene. (Paris, Sammlung de Clercq.)

sabäische Drache eher dem von Babylon (Abb. 195) zur Seite, der auch noch in seiner Leibesbildung mehr an die Entwicklung aus der Hausziege erinnert. Er stellt so ungefähr ein Mittelglied dar zwischen dem Drachen von Babylon und dem von Nippur und gibt uns eine Vorstel-

[1] O. Weber, Göttersymbole, p. 271 ff.
[2] Nach F. Delitzsch, Im Lande des einstigen Paradieses, Abb. 29.
[3] Nach H. V. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Beltempel zu Nippur, Abb. 56.

lung von der Mannigfaltigkeit der Formen, die dieses Fabeltier einst aufgewiesen haben mag.

Der sabäische Drache Abb. 112 erinnert in seiner bogenartig über zwei Säulen das Bild abschließenden Form und dem Kopfe je an einem Ende an das Schiff des Beschwörungsreliefs A. unterste Reihe der Vorderseite (Abb. 197)[1]. Das Schiff trägt am rechten Bug einen Löwenkopf, am linken einen Ziegenkopf. Davon abgesehen ist im sabäischen doppelköpfigen Drachen die Reminiszenz an den einköpfigen Drachen von Babylon und der Zusammenhang mit ihm dadurch gewahrt, daß wir im schnabelbewehrten Kopfe (rechts, vielleicht auch links im Kopfe eines Löwen(?) noch an die beiden Tiere erinnert werden, die an den babylonischen Drachen sonst Züge abgegeben haben; seine Vorderfüße weisen ja Löwentatzen auf und seine Hinterfüße Adlerkrallen.

Der Adler.

Ein Göttersymbol ist wohl auch im Adler zu erkennen, den Abb. 91 zeigt. D. Nielsen hat in ihm ein Mondsymbol gesehen[2], während E. Osiander[3] ihn für ein Sonnensymbol hielt. Auch dieses Tier spielt in der muslimischen Tradition eine Rolle. In seiner Gestalt soll Nasr[4], angeblich ein himyarisches Idol, verehrt worden sein.[5] Der Gott Nasr ist in den Inschriften mehrfach belegt.

Die Inschrift der Gemme Abb. 91 gibt leider für die Zuweisung an eine bestimmte südarabische Gottheit keinen Anhaltspunkt; berücksichtigt man die von D. Nielsen nach dem Ṣan'âer Salnameh erwähnte Darstellung auf einer Reliefplatte, die einen Adler mit einer von ihm gehaltenen Schlange zeigt,[6] so könnte man den Adler auch als Sonnensymbol auffassen: diese Darstellung würde den siegreichen Kampf der Sonne (Adler) mit dem Monde (Schlange) bedeuten. Doch sind auch andere Auslegungen ebensogut möglich. Auf der Gemme Abb. 91 steht das Mondsymbol (Sichel mit Scheibe) über dem auf der Mondsichel ruhenden Adler; das spricht eher für Nielsens Auffassung, wenn man im Adler nicht lieber einen Stellvertreter der Scheibe sehen will.

[1] Nach M. Jastrow, Bildermappe, Taf. 33, Nr. 100. Vgl. K. Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs, Leipziger Semitistische Studien III, 3, p. 74 und Taf. I.

[2] Altarab. Mondreligion, p. 157. Vgl. auch D. Nielsen, Neue katabanische Inschriften, S. 13 f., (MVAG 1906, 4).

[3] ZDMG 7, p. 475. [4] Vgl. Robertson-Smith, a. a. O. 209. [5] ZDMG 7, p. 473.

[6] Die altarabische Mondreligion, p. 109. Eine ähnliche Art der Komposition zeigt das Wappen Abb. 28 bei van Berchem-Strzygowski, Amida, p. 78 ‚un oiseau de proie ... les pattes posées sur l'extrémité des cornes d'une tête de taureau qui tient dans sa gueule un gros anneau torse ou une guirlande'.

Zusammenfassung.

Wenn man die hauptsächlichsten Ergebnisse der bisherigen Untersuchung übersichtlich zusammenfaßt, ergeben sich folgende tabellarische Entsprechungen von Symbolen und Göttern.[1])

A. Göttersymbole.

	Saba	Maʿîn	Ḳatabân	Abessinien	Anmerkung
Totschläger	ʾAlmaḳah	fehlt	fehlt	ʿAttar od. Nru̯	In Abessinien findet sich das Symbol nur auf den Jehaaltären.
Blitzbündel: zweistrahlig einfach	zusammen mit dem Doppelgriffel ʾAlmaḳah	Nkrḥ	fehlt	fehlt	
Blitzbündel: zweistrahlig doppelt	ʾAlmaḳah	fehlt	fehlt	fehlt	
Blitzbündel: dreistrahlig einfach	fehlt	Nkrḥ	ʿAmm	fehlt	
Blitzbündel: dreistrahlig doppelt	ʾAlmaḳah	fehlt	fehlt	fehlt	
Doppelgriffel	Ḏû Sm̯i̯	fehlt	fehlt	fehlt	
Blitzbündel (Stierkopf) und Donnerkeil	ʾAlmaḳah (od. ʿAṯtar)	fehlt	fehlt	fehlt	
Sterne (sechs, fünf od. drei)	Ḏât Ḥmi̯ᵐ	fehlt	fehlt	fehlt	
Ein Stern (od. Ring)	ʾAlmaḳah	Nkrḥ	fehlt	fehlt	
Mondsichel und Scheibe	Ḏât Ḥmi̯ᵐ, U̯add	fehlt	ʿAmm	Sîn, ʿAṯtar	Die Deutung des Zeichens ist für Hal. 257 (Maʿîn) unsicher: vielleicht Opfertisch statt Hand
Hand	ʾAlmaḳah	ʿAṯtar	fehlt	fehlt	
Mondsichel mit Scheibe und Hand	ʿAṯtar	fehlt	fehlt	fehlt	
Kreuz	?	fehlt	?	fehlt	
Speerspitze	ʿAṯtar	ʿAttar	fehlt	fehlt	
Federkrone	mtbnṯi̯n (=ʿAṯtar?)	mtbnṯi̯n (=ʿAṯtar?)	fehlt	fehlt	Das Symbol ist nur aus Haram belegt.
Vulva	ʿAṯtar?	fehlt	fehlt	?	
ʿAṯtarmonogramm	fehlt	ʿAṯtar	fehlt	fehlt	
Tor	fehlt	ʿAṯtar	fehlt	fehlt	

B. Symboltiere.

	Saba	Maʿîn	Ḳatabân	Anmerkung
Steinbock	ʾAlmaḳah	fehlt	ʿAmm	
Antilope	ʿAṯtar	ʿAṯtar	fehlt	
Stier (Vollbild)	ʾAlmaḳah?	fehlt	U̯add	Als Vollbild findet sich der Stier nur zweimal: auf OM 84 (sabäisch) und Gl. 1426 (ḳatabânisch).
Stierkopf	ʿAttar	fehlt	ʿAmm	Zum Stierkopf mit Donnerkeil, s. oben
Löwe	ʾAlmaḳah	fehlt	fehlt	
Sphinx	ʾAlmaḳah	fehlt	fehlt	
Pferd	Ḏât Baʿdân	fehlt	fehlt	
Schlange	fehlt	U̯add	fehlt	
Drache	Saḥar	fehlt	fehlt	
Adler	?	fehlt?	fehlt?	

[1]) Es sind bloß die aus dem relativ häufigsten Zusammentreffen abgeleiteten wahrscheinlichsten Entsprechungen eingetragen. Andere, gelegentlich daneben mögliche Zuweisungen wurden in den Tabellen meist nicht aufgenommen

Da jede tabellarische Übersicht nicht alle Nuancen berücksichtigen kann, möge man (besonders zu den letzten Rubriken) immer den Text nachlesen

Schlußbemerkungen.

Zum Gegenständlichen sei zusammenfassend im Vergleiche mit den entsprechenden babylonischen Symbolen und gleichzeitigem Ausblicke auf angrenzende Kulturländer folgendes bemerkt: Das Blitzbündel, der Doppelgriffel, Mondsichel und Scheibe und die Vulva sind fast unverändert geblieben. Dem zweistrahligen einfachen Blitzbündel entspricht vollständig das babylonische, dem dreistrahlig einfachen das hetitische, dem dreistrahligen Doppelblitze der babylonisch-assyrische, der hetitische und liḥyânische.[1] Ebenso ist der sabäische Doppelgriffel gleichsam nur eine Variante des babylonischen. Das sabäische Symbol Mondsichel und Scheibe kommt in seiner Form dem babylonischen viel näher als die ägyptische Form, wie sie sich auf dem Haupte verschiedener Götter findet,[2] die noch deutlich die Zusammensetzung aus der Neumondsichel und dem dunklen Teile der Scheibe verrät.[3] Der Ersatz der Scheibe durch den Stern ist nicht nur den Sabäern und Babyloniern gemeinsam, er findet sich auch auf elymaidischen Münzen[4] und irgendwie muß damit wohl auch das bekannte türkische Wappenemblem (Mondsichel mit fünfzackigem Sterne) zusammenhängen. Die Auffassung des Symbols, die Drouin vertritt,[5] der in ihm die Konjunktion des Mondes mit dem Venussterne sieht und es als Emblem von Glück und Wohlergehen auffaßt, würde eine Verwendung des Symbols als Wappenzeichen wohl nur begünstigen. Den weiteren Schritt, den sabäische Formen des Symbols darstellen, nämlich den Stern oder die Scheibe nur mehr durch einen Punkt anzudeuten, zeigen nicht nur auch die oben genannten Münzen,[6] sondern auch ein arabisches Siegel auf einem Papyrusbillet vom 1. Muḥarram 196 d. H. (= 23. September 811 n. Chr.).[7] Die Mondsichel mit sechsstrahligem Sterne bildet ein beliebtes Amulett gegen den bösen Blick, das an Ketten auf dem Kopfschmucke beduinischer Frauen in Palästina getragen wird.[8] Der Totschläger ist in seiner wahrscheinlich ältesten Form nur aus zwei Streifen zusammengesetzt, die durch je zwei Querbinden mehrfach zusammengehalten werden, während die entsprechende sumerische Waffe[9] drei Streifen mit je vier Querbinden zeigt. Die Form in Abb. 29 A könnte die Erwägung nahe legen, ob nicht das ägyptische Sichelschwert (𓊹 Lautwert *ḫpš*) in der Hand des Amon-Re[10] und Harmachis[11] damit zusammenhängt. Das gleiche gilt vom Krummstabe

[1] Zu den griechischen Parallelen s. P. Jacobsthal, a. a. O., p. 49 ff. Zur allgemeinen Orientierung über das Symbol Chr. Blinkenberg, The Thunderweapon in Religion and Folklore (Cambridge 1911). Ein dreistrahliger Doppelblitz scheint auch unter den protoelamischen Schriftzeichen vorzukommen; vgl. de Morgan, Délég. en Perse, Mém. VI, p. 96, Nr. 397. Zum hetitischen Blitze vgl. Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (1914), p. 66, 94, 103 f., 120 f., 164.

[2] So der Isis, Hathor, Thueris, des Chonsu in Theben, Thoth (ʾIʿḥtj), des Mondgottes ʾIʿḥ, der ʾJusʿʒset und Rennut. Vgl. E. A. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians (London 1904), Vol. II, Tafeln zu p. 202, 206, 208, Vol. I, p. 434, Vol. II, p. 30, Vol. II, p. 34, Vol. I, p. 402, Vol. I, p. 412, Vol. I, p. 354, Vol. II, p. 214.

[3] Vgl. G. Röder, Das ägyptische Pantheon, Arch. f. Religionswissensch. XV (1912), p. 84.

[4] Vgl. de Morgan, Délég. en Perse, Mém. VIII, Taf. XII. 72. Zu vergleichen ist hier auch der kretische Stierkopf mit dem Zeichen X zwischen den Hörnern und die nach unten gekehrte Mondsichel mit + auf einer Vase aus Susa, vgl. p. 78, Note 13. [5] Vgl. de Morgan, a. a. O., p. 202. [6] Vgl. de Morgan, a. a. O., Taf. X.

[7] Papyrus 1054 der Sammlung Erzh. Rainer s. J. v. Karabacek, Das arabische Papier, Mitt. Pap. Erzh. Rainer, II—III, p. 102.

[8] Vgl. T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, Abh. d. hamburg. Kolonialinst., Bd. XX (1914), p. 93.

[9] Die Form Abb. 29 D wird auch von hetitischen Kriegern getragen, vgl. Ed. Meyer, a. a. O., Fig. 79, p. 101 f.

[10] Vgl. Ad. Erman, Die ägyptische Religion (1905), p. 61, Fig. 55.

[11] Vgl. E. A. Wallis Budge, a. a. O., Vol. I, Taf. zu p. 470. Ob die Waffe schon vor dem neuen Reiche in Ägypten gebräuchlich ist, kann ich nicht ermitteln. Mithin vermag ich auch nicht zu entscheiden, ob sie etwa aus Vorderasien gekommen ist, was festzustellen für den allfälligen Zusammenhang mit dem sumerischen Totschläger von Bedeutung wäre; s. auch Ad. Erman, Ägypten und ägypt. Leben im Altertum I, p. 95, II, p. 695. An einer vergleichenden und umfassenden Darstellung von ägyptischen Waffen und Abzeichen der Götter und Könige fehlt es bis jetzt.

(𓋹) in der Hand des Osiris,[1] der in kleinen Nachbildungen als zauberkräftiges Amulett verwendet wird.[2] Bemerkenswert ist, daß der offenen sabäischen und minoischen Form in Abb. 12 und 13 eine protoelamische gegenübersteht,[3] die durch den durchlaufenden Mittelstrich zugleich eine Zwischenstellung zwischen jener und den sabäischen und minoischen Formen in Abb. 15 u. 19 einnimmt. Das Symbol des Sibitti umfaßt im babylonischen sieben Sterne, das sabäische Symbol zeigt deren nur sechs, fünf oder drei. Auch hier gibt es eine protoelamische Entsprechung, die drei, vier oder fünf Kreise in derselben Anordnung wie das sabäische Symbol enthält.[4] Diese beruht in Saba, Elam und Babylonien, soweit symmetrische Anordnung eingehalten ist, auf demselben Prinzipe. Man beachte übrigens auch, daß die Zahlen der Kreise (3, 5, 7) heiligen Zahlen entsprechen[5] und die drei Kreise Verwandtschaft mit dem τριτσελής auf einem mykenischen Goldornamente[6] aufweisen. Drei Kreise in der Anordnung ⁂ zeigen auch als Amulette gegen den bösen Blick verwendete Anhängsel an Ketten auf der Kopfbedeckung beduinischer Frauen in Palästina.[7] Die ausgestreckte Hand, die heute noch in Palästina als apotropäisches Mittel gegen die ‚böse Seele' gilt,[8] ist im babylonischen gelegentlich siebenstatt fünffingerig. Wie den Juden als Hand Gottes, den Muḥammedanern als Hand Fâṭimes, Muḥammeds oder ʿAlis gilt sie den Christen als Hand Marias. Grobe Darstellungen, mit denen sich Abb. 104 vergleichen läßt, wurden in Palästina auf die Haustüre oder an die Oberschwelle gemalt.[9] Abb. 102 entspricht genau den heute in Palästina als Amulett getragenen Händchen aus Metall als Anhängsel an Wolfszähnen[10] oder der als Lampenträger dienenden jüdischen Hand.[11] Eine fünffingerige Hand erscheint auch auf einem ägyptischen Amulett.[12]

Das Kreuz ist im Sabäischen und im Ḳatabänischen schief gestellt (Andreaskreuz), wie auf dem Stierkopf auf einem Tonsiegel aus Kreta.[13] Auch hier gibt es nicht nur protoelamische Entsprechungen (allerdings nur das geradestehende Kreuz),[14] sondern auch kretische, sumerische und hetitische.[15] Selbst eine ägyptische Parallele läßt sich nachweisen; am Halsschmuck des Hohenpriesters von Memphis erscheinen sechs Kreuze.[16] Gleichsam als ‚Ordenskreuz' wird es von Samsi Adad IV am Halse getragen.[17]

Die Speerspitze, in ihrer Grundform der babylonischen fast gleich,[18] erhält dadurch eine Besonderheit, daß um ihren Schaft eine Schlinge gewickelt ist, die dem babylonischen Symbole fehlt. Eine Abb. 117 b ganz ähnliche Form zeigt eine indische Münze des Königs Kadfises II. (ca. 50 n. Chr.) auf der Kehrseite.[19] Dort steht neben dem Gotte Siva, dem Nachfolger des Sturmgottes Rudra, ein Dreizack[20] mit Schlinge. Da der Dreizack ebenso wie die Axt Symbol des Blitzes ist,[21] liegt es nahe, auch in der sabäischen Speerspitze mit Schlinge (bes. Abb. 117 b) eine Variation des Blitzes zu sehen, was noch dadurch wahrschein-

[1] Vgl. E. A. Wallis Budge, a. a. O., Vol. II, Tat. zu p. 130, 138. Außerdem wird der Krummstab noch getragen von Ptaḥ (Budge, a. a. O., II, p. 136), Harpokrates (ebd. I, p. 468), Serapis (ebd. II, p. 198), Horus (ebd. I, p. 484), Sokar (ebd. I, p. 506), Tatunen (ebd. I, p. 508) und dem Mondgotte ʾIḫ (ebd. I, p. 412). In der Hand des Königs erscheint er, wie mir mein Freund Dr. v. Demel mitteilt, der eine Arbeit über Götterzeichen vorbereitet, schon im alten Reiche; vgl. L. Borchardt, Cat. Gén. Statuen und Statuetten von Königen, Teil I, Bl. 10, Nr. 40 (V. Dyn.). Vgl. w. u. p. 80, Note 5. Man beachte, daß auch der hetitische ‚Herr des Himmels' (Sonnengott) einen Krummstab trägt; vgl. Ed. Meyer, a. a. O., p. 31.

[2] Vgl. A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter, AO. XII (1910), p. 24.

[3] Liste des Signes proto-élamites bei de Morgan, Délég. en Perse, Mém. VI, Nr. 15—18 (p. 83) 451 f. (p. 97).

[4] Liste des Signes proto-élamites bei de Morgan, Délég. en Perse, Mém. VI, Nr. 837 (p. 109), 871, 872 (p. 110).

[5] Vgl. T. Canaan, a. a. O., p. 93. [6] Vgl. W. Schultz, a. a. O., Abb. 5.

[7] Vgl. T. Canaan, a. a. O., Fig. 10 (p. 58), Fig. 22 (p. 78). [8] Vgl. T. Canaan, a. a. O., p. 64 f.

[9] Vgl. T. Canaan, a. a. O., p. 65. [10] Vgl. T. Canaan, Fig. 7 g (p. 55), Taf. II, 3—5, IV, 1 c.

[11] Vgl. T. Canaan, a. a. O., Taf. IV, 2 b. [12] Vgl. Ad. Erman, Die ägyptische Religion, Fig. 100, p. 162.

[13] Vgl. R. v. Lichtenberg, Die ägäische Kultur (Wissenschaft und Bildung, Bd. 83), Abb. 68, p. 115. Hieher gehört wohl auch die Mondsichel mit + auf einer elamischen Vase der Akropolis von Susa, vgl. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913), Abb. 70.

[14] Vgl. de Morgan, Délég. en Perse, Mém. VI, Liste des signes proto-élamites Nr. 250—272 (p. 91 f.), 835 (p. 109).

[15] Vgl. A. Jeremias, a. a. O., p. 96—99, Abb. 58 a—f, 70.

[16] Vgl. A. Jeremias, a. a. O., p. 68 und Ad. Erman, Ägypten II, p. 403.

[17] Vgl. A. Jeremias, a. a. O., p. 69 und oben Abb. 54.

[18] Zur elamischen Form vgl. de Morgan, Délég. en Perse, Mém. VI, Liste des signes proto-élamites Nr. 310—316, p. 93.

[19] Vgl. Chr. Blinkenberg, a. a. O., Fig. 28, p. 56. Ähnlich ebd. Fig. 29 f, p. 56 auf einer Münze des Bazodeo (ca. 2. Jahrhundert n. Chr.).

[20] Die Form ist identisch mit dem minäischen dreistrahligen Blitze in Abb. 46 d.

[21] Chr. Blinkenberg, a. a. O., p. 56.

licher gemacht wird, daß der Donnerkeil im Blitzbündel von Abb. 65 eine speerartige Form aufweist.[1] Speerspitze und Blitzbündel (beziehungsweise Blitzbündel und Donnerkeil) können also wohl als gleichbedeutend aufgefaßt werden.[2]

Auch die Federkrone zeigt in ihrer Form eine leichte Änderung gegen die babylonische, bewahrt aber die alte Vierzahl der Federn (Zacken).[3] Dem mutmaßlich angenommenen minäischen Göttertore fehlen die verbindenden Querbalken in der Mitte, die der babylonische Torflügel aufweist.[4]

Keine babylonische Entsprechung haben vorderhand das Blitzbündel mit dem Donnerkeile[5] beziehungsweise Stierkopf und Donnerkeil[6] und natürlicherweise das ʿAttarmonogramm. Von den heiligen Tieren sind auch in Babylonien der Stier, der Löwe, das Pferd, die Schlange und der Drache belegt; statt des Adlers haben wir dort den Geier und der Steinbock erscheint als Widersacher Marduks. In Ägypten ist der Stier nur mit gewissen Kennzeichen als heilig angesehen,[7] als Apis entspricht er dem Mondgotte Ptaḥ-Sokar-Osiris, als Mnevis dem Sonnengotte Tum zu Pa-Tum,[8] als Bakis dem Month, einer Lokalgestalt des thebanischen Sonnengottes Amon-Re, als Onuphis dem Osiris.[9] Der Löwe ist hier das heilige Tier des Sonnengottes.[10] Pferd, Drache und Steinbock fehlen in Ägypten unter den heiligen Tieren, der Antilope entspricht vielleicht die der Isis heilige Gazelle;[11] der Adler ist dem Amon-Re in Theben heilig,[12] an seine Stelle tritt aber meist der Falke, das heilige Tier des Sonnengottes.[13] Die Sphinx kommt in Ägypten wie auch für Mesopotamien nur als Fabelwesen in Betracht,[14] doch ist auch sie gelegentlich das Symbol des Sonnengottes.[15] Die Schlange ist verschiedenen Göttinnen heilig, ja ähnlich der Sirruschlange sogar selbst Gottheit.[16] Der gegenständlichen Verwandtschaft der Symbole steht aber, soweit wir bis jetzt urteilen können, meist ein Unterschied im Göttercharakter ihrer Träger gegenüber. So ist nur der sabäische Totschläger und der ägyptische Krummstab (?) ein Symbol lunarer Gottheiten (ʾAlmaḳah — ʾIʿl),[17] ebenso wie Mondsichel und Scheibe in Babylonien und Ägypten auch lunaren Göttern gehören.[18] Die Hand eignet wenigstens in Maʿîn dem der babylonischen Ištar entsprechenden ʿAttar zu, im kombinierten Symbole Mondsichel und Scheibe (= Stern) und Hand geben auch fürs Sabäische die Bestandteile Stern und Hand zu gunsten ʿAttars den Ausschlag, dem in Babylon Ištar als Inhaberin des Venussternes und der Hand entspricht. Von den Symboltieren entspricht nur der Stier in Ägypten und Südarabien einer lunaren

[1] Man beachte auch die entsprechende griechische Darstellung Abb. 66.

[2] Andere zusammengehörige Symbolpaare sind: Mondsichel mit Venusstern (Scheibe) und Mondsichel mit der Hand (vgl. p. 46. In Abb. 102 liegt eine Häufung von Symbolen vor: Mondsichel, Hand und darauf nochmals die mit ihr gleichbedeutende Scheibe = Venusstern), Blitzbündel und Donnerkeil und Stierkopf und Donnerkeil (vgl. p. 32).

[3] Zur Federkrone der ʿAnûḳet vgl. E. A. Wallis Budge, a. a. O., II, p. 56 f., 284—288. Zur kretischen R. v. Lichtenberg, Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina MVAG XVI (1911), p. 130, 143. Zum federkronengeschmückten Gott Bês als Amulett A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter (AO. XII), p. 10.

[4] Zum Torc auf dem Siegelzylinder aus Gök-Täpä und dem aus den Torflügeln hervorschreitenden Sonnengotte s C. F. Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, AGWG NF. Bd. IX (1907), Nr. 3, p. 8 f. [5] Dafür hier griechische Entsprechungen.

[6] Im Mykenischen und Kretischen entspricht ihm der Stierkopf mit der Axt zwischen den Hörnern. Vgl. R. v. Lichtenberg, Die ägäische Kultur, p. 112 und Abb. 65.

[7] Vgl. Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter, Denkschr. d. kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl. Bd. 57, 2. Abh. (1913), p. 76 ff. [8] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 86 f. [9] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 88.

[10] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 40 ff. und E. A. Wallis Budge, a. a. O., II, p. 360. Zum Löwen auf hetitischen Denkmälern vgl. Ed. Meyer, a. a. O., p. 82, Note 1, 110 ff., 161 f., 164, zur hetitischen löwenköpfigen Gottheit p. 100 f. Ob die Löwin im Relief auf einem Felsen bei Aksum als Symboltier gedacht ist, ist schwer zu sagen. Da vor ihrem Rachen der Sonnendiskus steht, ist immerhin an die Möglichkeit zu denken, daß die Löwin hier als ein der Sonne heiliges Tier aufzufassen sein kann. Vgl. Th. Bent, The sacred city of the Ethiopians (London 1893), p. 195 f. und die Abbildung. Vermutlich geht das Relief noch auf sabäische Kolonisten zurück. [11] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 101.

[12] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 106. [13] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 107 ff.

[14] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 12 und Ed. Meyer, a. a. O., p. 17, 24 f., 49, 77.

[15] Vgl. E. A. Wallis Budge, a. a. O., II, p. 361. [16] Vgl. Th. Hopfner, a. a. O., p. 136 ff.

[17] Wie es diesbezüglich mit der sumerischen Waffe steht, weiß ich nicht. Interessant ist, daß sie ebenso Waffe des Herrschers ist, wie der *ḫḳ3*-Stab (?) vom mittleren Reiche an in Ägypten. Hiezu halte man, daß der Totschläger in der Mukarribzeit nur auf Inschriften, die von Mukarriben gesetzt sind, vorkommt und kurz darauf auf der sehr alten Königsinschrift Gl. 485 (vgl. p. 13).

[18] Fürs Sabäische kommt hier auch die solare Dât Ḥmi^{m}, beziehungsweise Šams in Betracht.

Gottheit ('Almaḳah-Ḏadd-Ptaḥ-Sokar-Osiris)[1] das Pferd in Babylonien und Südarabien einer solaren (Dât Ba'dân-Šamaš). Ein Vergleich der übrigen Symbolträger, z. B. des Adad-Teschup und 'Almaḳah-'Amm-Nrṯ (Blitzbündel), Dû Smṯi und Nabû (Doppelgriffel), 'Almaḳah-Nkrḥ und Marduk (Steru beziehungsweise Ring) erschwert die vorderhand noch mangelhafte Kenntnis, die wir vom Charakter der sabäo-minäischen Götter haben. Ist so etwa 'Almaḳah auch Wettergott, wie Adad und Teschup, oder Dû Smṯi der Schirmherr des Ackerbaues wie Nabû? Ausgesprochene Verschiedenheit des Charakters zeigt sich bei den Trägern der Speerspitze ('Attar-Marduk), der Federkrone ('Attar-Bês-'Anûḳet) und der Sterne (Dât Ḥmi^{m}-Sibitti).

Schon oben (p. 15) wurde darauf hingewiesen, daß Stierköpfe (auch mit Donnerkeil) aus Zaubergründen auf sabäischen Inschriften angebracht wurden und dieser Sitte eine analoge ägyptische zur Seite gestellt. Das gleiche gilt auch von der Schlange. Zu den p. 73 erwähnten, als Amulett getragenen Schlangen kann nicht nur auf den ägyptischen Brauch hingewiesen werden, Stücke von Schlangen in kleinen Kästchen zu verwahren und dem Gegenstande, für den man den Schutz des Gottes ersehnte, anzubinden,[2] sondern auch an die Vorstellung von der Schlange als Heilsträger und der Verwendung ihres Kopfes, Schädels und Rückgrats als Heilmittel, wie sie sich noch heute in Palästina findet.[3] Auf die Verwendung von Mondsichel und Scheibe (Stern) sowie der Hand als Amulette ist schon oben (p. 77 f.) hingewiesen worden. Eine gleiche Verwendung beider Symbole kann man wohl auch bereits bei den Sabäern annehmen. Wie ferner in Babylon der Blitz und das Kreuz als Amulett dient (vgl. Abb. 54), so mag man in Südarabien mit der Anbringung dieser Symbole auf Inschriften zugleich auch apotropäische Maßregeln verfolgt haben und ähnliches auch bei den Sternen (man beachte die heiligen Zahlen 3, 5, 7) und der Federkrone[4] der Fall gewesen sein. Vielleicht hat auch der Totschläger apotropäische Bedeutung.[5]

[1] Die von E. Osiander vertretene Zuweisung des Löwen an die Sonnengottheit (s. p. 70) würde auch darin einen Halt finden, daß in Ägypten der Löwe das Symbol der Sonne ist. — Zwar heißt auch der babylonische Mondgott Nannar ‚Stier' (vgl. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, p. 84, 437), doch ist der Stier das Tier Marduks und Adads.

[2] Vgl. A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter, p. 12. Auch bei den Babyloniern spielt die Schlange im Zauber eine große Rolle, s. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, II, p. 776 ff.

[3] Vgl. T. Canaan, a. a. O., p. 83.

[4] Der federkronengeschmückte Bês ist ja ein beliebtes Amulett; daß man nur das charakteristische Merkmal des Gottes herausgreift, um seines Schutzes sicher zu sein, ist auch in Ägypten oft geübter Brauch. Vgl. A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter, p. 10.

[5] Erschlossen aus der Verwendung des so ähnlichen *ḥḳ*-Stabes (vgl. oben p. 78). Die älteste Form des *ḥḳ*-Stabes, wie sie bei G. Möller, Paläographie I, Nr. 453 für die dritte Dynastie belegt ist, kommt den Formen des Totschlägers in Abb. 27 d, m sehr nahe. Zur späteren Form ? vgl. L. Borchardt, Cat. Gén. Statuen und Statuetten von Königen, Teil I, Bl. 10, Nr. 40 (V. Dyn.); P. Lacau, Sarcophages antérieurs au nouvel empire, Cat. Gén. (1903). Taf. XLV. (mittleres Reich); Ad. Erman. Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum, Bd. I, p. 75, Taf. zu p. 78, 95, 99, 100, II, p. 384, 465; Ägyptische Religion, p. 18, 217, 231; G. Steindorff, Die Blütezeit des Pharaonenreiches (Monographien zur Weltgeschichte X, 1900), Abb. 52 (p. 61), 57 (p. 66), 67 (p. 78), Taf. zu p. 144; Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens (Sammlung W. Oncken, Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen I, 1887), Einleitung, p. 87; Gesch. d. alten Ägyptens, Taf. zu p. 296, 300 (neues Reich), vgl. auch p. 78, Note 1.

Transkriptionstabelle.

Verzeichnis der Abkürzungen.

ABAW = Abhandl. d. k. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin.

AGWG = Abhandl. d. k. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen.

AO = Der alte Orient.

Arn. = Inschriften, gesammelt von A. Arnaud, publ. von F. Fresnel, J. A. 4. sér. tom. VI, p. 169 ff.

Berlin = Himjar. Inschriften u. Altertümer, publ. von J. H. Mordtmann, s. HIA.

Bibl. Nat. = Bibliothèque Nationale, deren Inschriften publ. von H. Dérenbourg, Les monuments Sabéens et Himyarites de la Bibliothèque Nationale, Paris.

Bird = Inschriften gesammelt von Dr. Mackell, publ. von J. Bird, Journal of the Bombay Branch of the Roy. Asiatic Society Oct. 1844, p. 30—40.

CIH = Corpus Inscriptionum Semiticarum Pars IV.

CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.

Dérenbourg = Inschriften publ. von H. Dérenbourg in den Études sur l'épigraphie du Yémen I—IV. J. A. 7. sér. tom. XIX, p. 361 ff.

Gl. = Inschriften der Sammlung Eduard Glaser.

Hal. = publ. von J. Halévy, Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen, J. A. 6. sér. tom. XIX, p. 129—266.

HIA = J. H. Mordtmann, Himjarische Inschriften u. Altertümer in den kgl. Museen zu Berlin. (Berlin 1893.)

Hofm. = Inschriften des k. k. Kunsthist. Hofmuseums in Wien, publ. von D. H. Müller, Südarabische Altertümer im Kunsthist. Hofmuseum in Wien.

J. A. = Journal Asiatique.

Mars. = Inschriften im Museum in Marseille, publ. von H. Dérenbourg, Rev. Archéologique III. sér. tom. 35, p. 1 ff.

MDOG = Mitteilungen d. deutschen Orient-Gesellschaft.

Mordtmann = J. H. Mordtmann, Unedierte himjarische Inschriften ZDMG XXX, p. 288 ff.

MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.

OM = Osmanisches Museum, im Tschinili Kiöschk in Konstantinopel.

Os. = die von Osiander, ZDMG. XIX, p. 159 ff. edierten Inschriften.

Prid. = die von W. F. Prideaux edierten Inschriften in Transactions of the Society of Biblical Archeologie Vol. II, p. 19 ff.

Rev. Arch. = Revue Archéologique.

RRAL = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei.

Sab. Denkm. = J. H. Mordtmann u. D. H. Müller, Sabäische Denkmäler (Denkschr. d. kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. XXXIII).

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZA = Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete.

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

n. d. = nomen dei (deae).

n. g. = nomen gentis.

n. l. = nomen loci.

n. pr. = nomen proprium (personale).

Verzeichnis der zitierten Inschriften.

Arn. 14 = Gl. 513 = 514 = Hal. 673, 674.
„ 19 = Gl. 524.
„ 20 22b, 23b, 24, 30b, 31a.
„ 26 = Gl. 552.
„ 28 = 44 = Gl. 563 = 565.
„ 33 = Gl. 545 = Hal. 671.
„ 36 = Gl. 477 = 563.
„ 44 = 28.
„ 46 = Gl. 696.
„ 47 = Gl. 695.
„ 54 = Gl. 482 = 484 = CIH 373.
„ 55 = Gl. 485 = CIH 374.
„ 56 = Gl. 481 = CIH 375.
Berlin 8 41a.
„ 2618 46a.
„ 2624 46b.
„ 2635 46b.
Bibl. Nat. 20 65a, 67a.
„ „ 22, 24 67a.
Bird 2 (= Mackell 2) 7a, 14b.
Bulawayostein 5b, 9b, 14b, 15, 16 Note 1, 33a, 34 Note 3, 48b, 71a, 74a.
CIH 4 = Gl. 4 = Hal. 10.
„ 30 41a.
„ 33 41a.
„ 43 = Gl. 374.
„ 72 67a 68 Note 1.
„ 73 = Os. 1 14, 15a, 24b, 68b.
„ 76 = Os. 12 44b, 46b.
„ 79 38b, 44b, 46b.
„ 86 = Os. 17 7a, 14b, 15a.
„ 97 41a.
„ 102 33a, 34b.
„ 106 = Hal. 686 41a.
„ 124 = Gl. 103.
„ 139 = Gl. 118.
„ 155 = Gl. 138.
„ 226 = Gl. 210.
„ 285 = Gl. 262.
„ 290 = Gl. 862.
„ 293 = Sab. Denkm. 18 41a.
„ 306 = Gl. 863.
„ 338 46a.
„ 362 38b, 43b.
„ 366 = Gl. 901 = 1531 = Hal. 50.
„ 373 = Gl. 483.
„ 374 = Gl. 485 = Arn. 55.
„ 375 = Gl. 481 = Arn. 56.
„ 378 = Prid XI 8b.
„ 380 = Sab. Denkm. 21 10b, 11b, 15a.
CIH 389 = Os. 34 5 Note 2, 9b, 14b, 15a.
„ 393 9a, 15a.
„ 394 = Landberg 4 11a, 15a.
„ 395 9b, 15a.
„ 397 = Reh. 6 9b, 11a, 15a, 63b.
„ 398 = Gl. 891.
„ 403 = Hal. 172 7a, 14b, 15a.
„ 407 = Mars. I 9b, 15a.
„ 409 = Hofm. 5 = Gl. 623 = 1546.
„ 410 9b, 15a.
Delosaltar 23a, 28a, 54a, 55, 72a, 73a.
Dérenbourg I 39a, 43b, 62b, 63b.
„ XX 65a, 67a.
Ganneaustele 30a, 46a.
Gl. 4 = CIH 4 = Hal. 10 8b, 14b.
„ 29 = 279 = 1209 6b, 46a, 47b.
„ 103 = CIH 124 62a.
„ 118 = CIH 139 35b, 37a.
„ 136 43 Note 7.
„ 137 43 Note 7.
„ 138 = CIH 155 40b.
„ 210 = CIH 226 37a, 45b.
„ 230 43b, 63a.
„ 262 = CIH 285 39a, 43b.
„ 279 = 29 = 1209.
„ 301 = Hal. 370, 371 6b, 67a.
„ 302 33, 34a.
„ 323 39 Note 6.
„ 325 66a, 67a.
„ 358 64a.
„ 374 = CIH 43 43 Note 9.
„ 397 67b.
„ 425 6, 14b, 15a.
„ 472 19a, 23b.
„ 477 = 563 = Arn. 36 19a, 23b, 24a.
„ 481 = Arn. 56 = CIH 375 11a, 13b, 14b, 19a, 23b, 24a.
„ 482 = Arn. 54 7a, 9 Note 4, 14b.
„ 483 = Arn. 54 = CIH 373 7 Note 2, 9a, 14b.
„ 485 = Arn. 55 = CIH 374 13a, 14b, 19a, 22b, 23b, 24a 79 Note 17.
„ 487 6b, 10a, 14b.
„ 488 10a, 14b.
„ 491 14b.
„ 495 = O. M. 304 71a, 74a.
„ 499 10a, 14b, 15b.
„ 502 19a, 23b, 24a.
„ 503 19, 22b, 23b.
„ 513 = 514 = Arn. 14 = Hal. 673f. 19b, 23b.
„ 522 5 Note 3, 19b, 23b.

Gl. 523 23 b.
„ 524 = Arn. 19 14 b.
„ 525 23 b.
„ 545 = Arn. 33 = Hal. 671 19 b, 23 b.
„ 549 23 b.
„ 552 = Arn. 26 48 b.
„ 558 19 b, 23 b.
„ 563 = 565 = Arn. 28 = 44 20 a, 24 a.
„ 573 20 a, 23 b, 24 a.
„ 591 23 b, 24 a. Gl. 596 20 a, 23 b.
„ 610 = 796 20, 22 b, 23 b.
„ 623 = 1546 = Hofm. 5 9 b und Note 7, 14 b, 15 a, 40 b.
„ 654 10 a, 13 a, 14 b.
„ 655 9 a, 14 b.
„ 691 = 1728 = Münch. 74 6 b, 35, 36 b, 37 a.
„ 695 = Arn. 47 35 a.
„ 696 = Arn. 46 20 a, 23 b.
„ 712 11 a, 14 b. Gl. 715 62 a.
„ 717 14 b, 15 a, 16 b, 17 a, 65 b.
„ 731 20 a, 23 b, 24 a.
„ 737 38 b, 41, 43 b u. Note 10.
„ 743 20 b, 23 b.
„ 755 35 a, 36 b.
„ 781 23 b, 28 a, 29 b.
„ 796 = 610.
„ 797 20 b, 23 b, 24, 31 a.
„ 801 38 b, 54 b.
„ 804 38 b, 44 a, 45 b.
„ 862 = CIH 290 54 b.
„ 863 = CIH 306 70 Note 5.
„ 891 = CIH 398 40 b, 63 b.
„ 892 = 1527 6 b, 21 a, 23 b.
„ 899 = 924 = 940 = 1139 = Hal. 43 6 b, 30 b.
„ 901 = 1531 = Hal. 50 = CIH 366 5 b, 6 b, 19 a, 21 a, 22 a, 23 b, 24 a.
„ 902 = 903 21 a, 23 b.
„ 910 = 1676 21 a, 23 b.
„ 916 21 a, 23 b.
„ 924 = 899 = 940 = 1139 = Hal. 43.
„ 940 = 899 = 924 = 1139 = Hal. 43.
„ 1000 AB 6 b, 21 a, 23 b, 24 a.
„ 1049 = Hofm. 23 7 a, 14 b.
„ 1050 = Hofm. 4 54 a, 65 b.
„ 1083 = Hal. 187 + 188 + 191 6 b, 53 a.
„ 1090 = 1153 = Hal. 243 6 b, 53 a, 55 a.
„ 1091 = Hal. 257 45, 53 a, 55 a.
„ 1095 24 b.
„ 1108/9 6 b, 21 a, 24 a.
„ 1111 6 b, 39 b, 41 b, 43 b.
„ 1121 46 a.
„ 1139 = 899 = 924 = 940 = Hal. 43.
„ 1147 = Hofm. 14 16 Note 1, 21 b, 24 a, 30 a.
Gl. 1153 = 1090 = Hal. 243.
„ 1155 = Hal. 535 + 578 52 b, 55 a.
„ 1158 6 b, 23 a, 35 b, 37 b, 54 a, 55, 72.
„ 1162 = Hal. 255 53 b, 55.
„ 1209 = 29 = 279.
„ 1234 = Hal. 478 6 b, 53 b, 55, 72 a, 73 a.
„ 1302 6 b, 23 a, 53 b, 55 a, 72.
„ 1316 = Hal. 532 6 b, 52 a, 72 a.
„ 1343 23 b, 28 a.
„ 1422 = 1620 = Südarab. Exped. 90 6 b, 25 a, 66 b, 67 Note 3.
„ 1424 41 a.
„ 1425 41 a.
„ 1426 6 b, 40 a, 41 a, 65 a.
„ 1427 70 b.
„ 1434 23 b, 28 a.
„ 1467 22 b, 23 b.
„ 1468 = Hal. 339 22 a.
„ 1471 = Hofm. 40 51 Note 2.
„ 1527 = 892.
„ 1529 = Hal. 52: 6 b, 22 a, 23 b, 35 b, 37 b, 55 b.
„ 1530 23 b.
„ 1531 = 901.
„ 1533 6 b, 10 a, 14 b.
„ 1535 = Hofm. 24 15 b, 32 b, 33 a, 34, 40 a.
„ 1546 = 623 = Hofm. 5.
„ 1550 6 b, 21 a, 22 a, 24 a, 32 a, 34 b, 35 b, 37 b, 55 b.
„ 1551 6 b, 7, 14 b, 15 a.
„ 1552 6 b, 35 b, 36 a, 37 a.
„ 1558—60 6 b, 22 a, 24 a.
„ 1565 7 a, 14 b.
„ 1572 6 b, 11 a, 14 b, 15 a, 63 b.
„ 1603/6 41 a.
„ 1620 = 1422 = Südarab. Exped. 90.
„ 1641 6 b, 22 a, 23 b.
„ 1647 22 b, 23 b.
„ 1649 6 b, 11 b, 12 a, 14 b, 15, 16 a, 24 a, 33 b, 34 b, 65 b.
„ 1652 6 b, 39 a.
„ 1664 = Münch. 1 22 b, 23 b, 24 a.
„ 1675 = Münch. 14 22 b, 23 b.
„ 1676 = 910.
„ 1698 = Münch. 44 6 b, 22 b, 23 b.
„ 1724 = Münch. 70 6 b, 38 b, 44, 45 b, 46 a.
„ 1728 = 691 = Münch. 74.
„ 1747 f. = Münch. 93 f. 6 b, 39 b, 43 b.
„ 1752 = Münch. 98 51 b und Note 6.
„ 1755 = Münch. 101 51 Note 6.
„ 1756 = Münch. 102 51 Note 6.
„ 1757 = Münch. 98 51 b Note 2.
„ 1759 = Münch. 105—6 51 Note 6.
„ 1762 = Münch. 109 51 Note 6.

Gl. 1765 = 112 51 Note 6.
„ 1766 = 113 51 Note 6.
„ 1767 = 114 51 Note 6.
„ 1769 = 116 51 Note 6.
„ 1790 = Hofmus. 9 30 b.
Hal. 10 = Gl. 4 = CIH 4.
„ 43 = Gl. 899 = 924 = 940 = 1139.
„ 50 = Gl. 901 = 1531 = CIH 366.
„ 52 = Gl. 1529.
„ 144 50 und Note 4.
„ 148 50 Note 4.
„ 150 50 Note 4.
„ 155/6 49 a, 50 b und Note 4.
„ 158 50 Note 4. Hal. 159 50 Note 4.
„ 160/1 49 a, 50 b.
„ 172 = CIH 403.
„ 187 + 188 + 191 = Gl. 1083.
„ 243 = Gl. 1153.
„ 255 = Gl. 1162.
„ 257 = Gl. 1091.
„ 280—331 24 b.
„ 280—86 22 b, 23 b.
„ 283—86 22 und Note 2, 23 b.
„ 289 22 b, 23 b.
„ 292 22 b.
„ 303—5 22 b, 23 b.
„ 326 22 b, 24 a.
„ 331 22 b, 24 a.
„ 239 = Gl. 1468.
„ 370/1 Gl. 301.
„ 478 = Gl. 1234.
„ 480 23 a, 28 a, 53, 55.
„ 486 53 a, 55 a.
„ 532 = Gl. 1316.
„ 535 + 578 = Gl. 1155.
„ 620 22 b, 24 a.
„ 623 47 a.
„ 647 35 b, 36 b.
„ 671 = Gl. 545 = Arn. 53.
„ 673 + 674 = Gl. 513 = 514 = Arn. 14.
„ 682 = Lévy II 30 a.
Hofmus. 4 = Gl. 1050.
„ 5 = Gl. 623 = 1546 = CIH 409.
„ 9 = Gl. 1790.
„ 14 = Gl. 1147.
„ 23 = Gl. 1049.
„ 24 = Gl. 1535.
„ 40 = Gl. 1471.
„ 41—4 41 a.
„ 48 68 Note 5.
„ 123 62 a, 63, 64 Note 6.
„ 125 60 b, 61 b. Hofmus. 136 73 a.
„ 132 70 a. „ 137 73 a.
Ichainschriften (Littmann 27) 6 b, 12 a, 15 a, 41 b, 43 Note 10, 51 a.
„ (Littmann 32) 41 b, 43 b, 51 a.
Landberg 4 = CIH 394.
Lévy II = Hal. 682.
Mars. I = CIH 407.
„ III 38 Note 5, 39 a, 43 b, 63 a.
„ X 23 b, 28 a, 29 b.
„ XII 35 b, 36 b, 37 a.
Mordtmann 6 10 b.
„ 8 9 a.
München 1 = Gl. 1664.
„ 14 = Gl. 1675.
„ 44 = Gl. 1698.
„ 70 = Gl. 1724.
„ 74 = Gl. 1728.
„ 93—94 = Gl. 1747—48.
„ 98 = Gl. 1752.
„ 98—117 = Gl. 1752—70 51 b.
„ 101—2 = Gl. 1755—6.
„ 105 = Gl. 1759.
„ 106 = Gl. 1759.
„ 109 = Gl. 1762.
„ 112 = Gl. 1765.
„ 113 = Gl. 1766.
„ 114 = Gl. 1767.
„ 116 = Gl. 1769.
O. M. 3 = Sab. Denkm. 23 62 b, 66 Note 2, 64 b.
„ 32 10 b.
„ 34 66 a.
„ 84 68 b, 69.
„ 118 70 b, 71 b.
„ 135 66 a.
„ 138 66 a.
„ 157 38 a, 63.
„ 282 10 a, 32 b, 71 a, 74 b.
„ 304 = Gl. 495.
Os. 1 = CIH 73.
„ 12 = CIH 76.
„ 17 = CIH 86.
„ 30 33 a und Note 2, 34.
„ 34 = CIH 389.
Prid. XI = CIH 378. Prid. XIII 6 Note 2.
Reh. 6 = CIH 397.
Riḥâb 32 64 a.
Sab. Denkm. 1 30 a, 70 Note 5.
„ „ 18 = CIH 293.
„ „ 20 8 a, 15 a.
„ „ 21 = CIH 380.
„ „ 23 = O. M. 3.
„ „ 232—35 62 b.
„ „ 40 50 b. Sab. Denkm. 46 62 a.
Südarab. Exped. 90 = Gl. 1422 = 1620.

Eigennamen- und Sachregister.[1]

A.

Abbreviaturen 58 b.
Abessinien 14 b, 41 b, 43 Note 10, 51 a.
Abulfaraǧ (n. pr.) 43 b.
ʾAbyân (n. l.) 33 a.
Achämenidische Kunst 59 Note 3.
Adad (n. d.) 26 b, 28 b, 29 a, 49 b, 65 a, 80 a und Note 1.
Adler 3 b, 35 Note 1, **75**, 79.
Ägypten 15 b, 79 und Note 17, 80 Note 1, 4.
Aǧâmi XVI, 48. 30. 71 b.
Akropolis von Athen 12 b.
— von Susa 78 Note 13.
Aksum (n. l.) 79 Note 10.
ʿAlî (n. pr.) 45 Note 4.
ʿAlḳama (n. pr.) 31 a.
ʾAlmaḳah (n. d.) (𐩣𐩲𐩵𐩧𐩺 u. 𐩣𐩲𐩵𐩧𐩺) 3 b, 5 b, 6 b, 7 a, 8 b, 9 b, 10, 11, 13 b, 14 b, 15, 16 a, 17 a, 19 a, 20 a, 21, 24, 30 b, 31 b, 33 a, 34 b, 35 a, 37, 40 b, 41 a, 44 b, 48 b, 55, 58 b, 64 a, 65 b, 69 b, 70 a, 79 b, 80 a.
— Heiligtum (𐩵𐩱𐩵 des — 63 b.
— Herr von Ḥrn^{m} (𐩵𐩧𐩱𐩥 |𐩵𐩨) 6 b.
— Herr von Mdr (𐩱𐩧𐩵 |𐩵𐩨) 7 a.
— Herr von ʾu^{m} (𐩵𐩣𐩺 |𐩵𐩨) 9 b, 11 a.
— Herr der Steinböcke v. Ṣirwâḥ (𐩥𐩣)𐩲𐩵𐩣𐩺𐩵𐩨) 9 b, 11 a, 63 b, 64 a.
— von Hirrân (𐩧𐩱𐩥𐩤) 7 a, 14 a.
— Priester (𐩣𐩲) des — 22 b.
— Ṯuḥân (𐩧𐩣𐩥𐩲) 9 b.
— ṯ̣ur ba'l^{m} (𐩬𐩵𐩨|𐩱𐩣𐩲) 40 b.
ʾAlmaḳahtempel (𐩣𐩲𐩵𐩧𐩺 |𐩲𐩥𐩨) 7 a, 14 b, 15 a, 22 und Note 3, 23 b, 24 a.
— Weihungen an ʾAlmaḳah 6 b, 7 a, 9 b, 10 b, 11 a, 13 b, 15 a, 19 a, 21 a, 24 a, 44 b, 70 a.
Altäre 6 b, 7 a, 9 a, 10, 12 a, 14 b, 15 a, 20 b, 21 b, 23 a, 24 a, 33 a, 38, 39, 41 b, 43 b und Note 10, 44 b, 51 a, 62 b, 63 a, 64 b, 65 Note 3, 66 a.
Altes Testament 47 b.
altlibyânisch 58 a (Siegelzylinder).
altsabäische Inschriften 21 b, 44 a.
ʿAmm (n. d. 𐩵𐩱) 24 b, 39 b, 40, 41 a, 43 b, 64 b, 67 Note 3, 80 a.
— Weihungen an — 39 b, 40 a.
— von Śḳr (𐩧𐩣𐩲𐩤) 66 b.
ʿAmmî-ilu (n. pr. (𐩬𐩧𐩵𐩱) 58 b.
Amon (n. d.) 58 a.
Amon-Re (n. d.) 77 b, 79.
ʿAmrân (n. l.) 7 a, 14, 41 a, 44 b, 68 Note 1.
Amulett 26 b, 41 a, 45 b, 73 b, 77 b, 78, 80 und Note 4.
Antilope 3 b, **64 f.**, 79 b.
Antilopenkopf 66 Note 1, 67 a.
Anu-Adadtempel 29 a.
ʿAnûḳet (n. d.) 49 b, 79 Note 3, 80 a.
Apisstier 79 a.
Araber — vorislamische 43 b.
ʾArḥab (n. g.) 40 b.
el-ʾAsâḥil (n. l.) 7 a, 14 b, 22 a.
Aschurnaṣirpal III (n. pr.) s. Assurnaṣirpal.
Assarhaddon (n. pr.) 28 b.
Assurnaṣirpal III. 29.
ʿAstar (n. d. 𐩧𐩲𐩶𐩱) 41 b, axumitische Schreibung des Gottesnamens ʿAttar (𐩧𐩲𐩣𐩱) äth. **አስታር፡ አስጣርስ፡ ዓስጣርስ፡** bei A. Dillmann, Sirach 31, 8 u. p. 117.
Astarte (n. d.) 45 b.
ʾAṯâm 19 a (Bauwerk).
ʿAttar (n. d. 𐩧𐩲𐩣𐩱) 3 b, 5 b, 9 b, 12 a, 14 b, 15 a und Note 1, 20, 21, 24, 31 a, 33 a, 35 a, 38 b, 41 b, 43 b und Note 10, 44, 45 b, 46 a, 48, 50 b (= Mtbnṯn), 51 b und Note 6, 52, 55 b, 56 b, 58 b, 64 a, 65 und Note 3, 66 a, 67, 72 a, 79 b, 80 a.
— Ḳif des, 38 b.
— Dû Dîbân ba'l bḫr Ḥṯb^{m} (𐩨𐩵𐩤 |𐩶𐩤𐩦𐩦 𐩵𐩤𐩤𐩥 |𐩧𐩥𐩤) 51 Note 6, 54 a, 65 b, 67 a Weihungen an — 54 a, 64 a, 66 a.
— Dû Iḥrḳ (𐩲𐩧𐩥𐩺𐩦) 5 b, 53, 54 a.
— Dû Ḳbḍ^{m} (𐩵𐩠𐩤𐩲𐩦) 5 b, 52 b, 53, 54 a, 55 a. Weihungen — 53.
— Dû Rḥbh (𐩥𐩤𐩥𐩧𐩦) 65 a.
— Dû Rṣf^{m} (𐩵𐩲𐩣𐩧𐩦) 67 b.
— Śrḳn 33 a, 53, 54 a; vgl. Śâriḳ.
— Widmungen an ʿAttar 55 a, 64 a.
ʿAttarmonogramm 23 a, 48 a, 52 a, 53, 54 a, 55, 79 a.
ʿAttarwild 20 b.
ʾAuʿâl s. waʿil.
Axt (Symbol des Blitzes) 78 b.

B.

Bâb el-ʿÀḳir (n. l.) 14 b.
Babylon 61 b, 71 a, 73 a, 74 b, 79 b, 80 b.
Babylonien 42 b, 47 b, 48 b, 78 a, 79 b, 80 a.
Babylonier 80 Note 2.
Baḥr (n. pr.) 39 a.
Baḥrein 71 a.

[1] Zu den südarabischen Göttern und Symbolen wolle man auch die Übersichtstafel, p. 76, vergleichen.

el-Baiḍâ (n. l.) 21 b, 22, 23 b.
Bain s. Jathʿî-amar.
Bakis 79 a.
banû Kinâna (n. g.) 43 b.
Barâḳiš (n. l.) 23 a, 52, 53, 54 a.
Bataʾ 37 a, 43 b (Sippenname بتع).
Bäumchen 50 b.
Bauinschriften 8 b, 19 b, 20 a. 21 a. 22, 23 a, 24 a, 35 a, 38 b, 43 Note 9, 44 a. 46 a, 52, 53.
Bauwerk 19 a.
Bavian (n. l.) 36 a.
Bavianrelief 36 b.
Bazodeo (n. pr.) 78 Note 19.
Beil (zwischen Ochsenhörnern) 34 Note 4.
Belâdori 71 a.
Beled Hamdân (n. l.) 40 b.
Belehnungsurkunden, babylonische 26 b, 72 b.
Beltempel zu Nippur 74 b.
Bês (Gott) 58 Note 4, 79 Note 3, 80 a.
— als Amulett 79 Note 3, 80 Note 4.
Beschwörungsrelief 74 f.
Beyt el-ʾAšwal (n. l.) 67 a.
Bin (n. l. 𐩱𐩬𐩣) s. Dû Smui. Auch Appellativ von Königsnamen (Bain), s. Idʿil, Itʿamr.
Bilḳîs (n. pr.) 14 b s. auch Iḫaram.
bḳrᵐ s. Dû Smui.
Blitzbündel (𐩴) 3 a, 5 b, 6 b, 17 a, 19 a, 24, 25 a, 30 b, 32 a, 51 a, 53, 54, 55, 77 a, 78 Note 20, 79 a, 80 a.
— babylonisches 25 ff., 77 a.
— hetitisches 28, 77 a, 77 Note 1.
— als Amulett 26 b, 80 b.
Blitzbündel und Donnerkeil **32—34**, 79 a u. Note 2.
— und Doppelgriffel (𐩺) 3, 5, 6 b, 7 b, 13 b, 16 a, **19—32**.
Blitzstrahl und Regen 34 Note 6.
bnu turᵐ (𐩢𐩲𐩨𐩧𐩬𐩣) 67 a (Sippenname).
Bock 58 a.
Borsippa (n. l.) 36 a, 73 a.
Briśams (𐩦𐩢𐩲𐩨𐩲𐩣 n. pr.) 39 a.
— Iʿll (𐩣𐩧𐩨𐩦𐩲𐩨𐩲𐩣 n. pr.) 38 b.
Bronzelampe 60 a.
Bronzen, elamische 73.
Bronzepferde 70, 71 a.
Bronzeschlangen 73.
— von Gezer 73 Note 8.
Bronzestab 73 a.
Bronzeszepter 73 b.
Bukranion 8 b. 10 a. 11 b, 15 b, 16 a, 24 a, 33 b, 34 a, 48 b.
Bulawayo 9 b.
Bulawayostein (Abb. 9) 5 b, 9 b, 14 b, 15, 16 Note 1, 33 a, 34 Note 3, 48 b, 71 a, 74 a.
Bumerang 71 b, 18 a.
Büschel 67 a; s. auch Frucht.
Bustân es-Sulṭân (Örtlichkeit in Ṣanʿâ) 21 b.
Bustrophedoninschriften 7 a, 11 a, 16 b, 19 b, 20 b, 21 b, 23 b, 28 a, 29 b, 33 a, 35, 36 b, 38 b, 44 a, 51, 62 a.

C.

CMB (Caspar, Melchior, Balthasar) 41 b.
Chonsu (n. d.) 77 Note 2.
Chorsabad (n. l.) 63 b.

D.

ḏabî 64 a und Note 5, 65 Note 3.
Ḏâff (n. l.) 43 Note 9.
Damm bei Märib 22 b.
Dareius Hystaspis 69 a.
Ḏât Baʿdân (𐩤𐩧𐩲𐩣𐩺 𐩦𐩧𐩺 n. d.) 70 b und Note 7, 71 a, 80 a.
— Ḥmiᵐ (𐩣𐩱𐩣𐩰 𐩦𐩧𐩺 n. d.) 20 a, 21, 35, 37 und Note 1, 38 b, 43 b, 48 b, 79 Note 18, 80 a.
— Weihung an Ḏât Ḥmiᵐ 35 b.
— Nšḳᵐ (𐩣𐩮𐩲𐩤 𐩦𐩧𐩺 n. d.) 53 a.
Delos 23 a, 54 a, 55.
— nordminäischer Altar von D. 23 a, 28 a, 72 a, 73 a.
Domâr (n. l.) 38 b.
Donnerkeil 66 Note 4, 67 b, 79 a; s. auch Blitzbündel, Stierkopf.
Doppelblitz 28 f, 77 a.
Doppelgriffel (𐩺) 5 b, 6 b, 16 b, 17 a, 19 b, 20, 22 b, 24, 30, 31, 32 a, 34 Note 6, 46 b, 47 a, 52, 67 b, 77, 80 a.
Doppelstab (= Totschläger) 8 b, 24 a.
Drache 3, 15 Note 1, 69 b, **71—75**, 79.
— babylonischer 74.
— doppelköpfiger 75.
Drachenhälse 9 b.
Drachenköpfe 74 b.
Dreizack (Symbol des Blitzes) 78 b.
Dû Dibân s. ʿAttar.
— Ġmmᵐ (𐩣𐩣𐩣𐩨𐩺 n. pr.) 6 b, 10 a.
— Hirrân s. ʾAlmaḳah.
— Hrfᵐ (n. pr.) (Auflösung von 𐩨 𐩮) 5 Note 3.
— Iṯbn s. Ḳadd.
— Ihrḳ s. ʿAttar.
— Itʿn (𐩤𐩲𐩮𐩣𐩺 n. pr.) 6 b.
— Ḳbḏᵐ s. ʿAttar.
— Raidân (𐩤𐩺𐩣𐩲𐩺) 54 a, Beiname der späteren Könige von Saba.
— Rḥbh s. ʿAttar.
— Smui (Smi 𐩣𐩰𐩣𐩦𐩺 n. d.) 22 b, 24, 30, 31, 34 Note 6 (= Regenspender), 47 Note 8, 80 a.

Ḏû Smi, Herr von bḳrᵐ (𐩱𐩣𐩺𐩵 𐩧𐩣𐩵) 30a.
— in Bin (𐩣𐩺𐩵) 30.
— mḳf des — 22b.
— Weihung an — 30.
Dû Saḥar (n. pr.) 72a.
ed-Duraib (n. l.) 22a, 24a.
ed-Duwair (n. l.) 40a.

E.

Ea (Göttin) 56a.
Êannadu (n. pr.) 50a.
Elam 78a; s. auch protoelamisch.
Elamiten 47b.
Epigraphik, arabische 24b.
Euphrat 13a.
Expedition, südarabische 58b, 60b, 64a, 66b, 68a, 72a, 73a.

F.

Fahnenstange, persische 45.
Falke 79b.
Familienwappen 36a.
Federkrone 3b, **49**, **50**, 58 Note 4, 79a, 80.
— als Amulett 80b.
— der ʿAnûḳet 49b, 79 Note 3.
— babylonische 49f.
— kretische 49, 79 Note 3.
— liḥyânische 49a.
— sumerische 50a.
Feleḏ (bei Mârib, n. l.) 14b.
Frucht (= Büschel, Pinienzapfen) 33, 34a.

G.

Gabhat (𐩣𐩧𐩺𐩵𐩶) 70b.
Ġailân (𐩣𐩨𐩺𐩵 n. pr.) 38b.
Ganneaustele (Abb. 112) 30a, 46a.
Ǧauf (n. l.) 7a, 21b, 40a.
Gazellen 65 Note 3, 79b.
Gazellenköpfe 67a.
Ǧebel Bálaḳ el-ʿAuṣat (n. l.) 38b.
el-Ǧedîda (n. l.) 21b, 39b, 46a.
Geier 79a.
Gewichtslöwe 68 Note 5.
Gezer (n. l.) 73 Note 8.
Ǧir'ân (n. l.) 39a.
Götteranrufung 20a, 21b, 35a, 48b, 53b.
Gök-Täpä, Siegelzylinder aus — 79 Note 4.
Göttertrias 21b, 37a, 55a, 58b.
Grabstelen (phönizische) 42a.
Graffiti 23b, 51, 64a.
Greife 62 Note 3, 69a.
el-Ǧûba (n. l.) 21b, 23b, 39b.
Ġumdân (Schloß in Ṣanʿâ) 70b.

H.

Ḥadaḳâninschrift (Gl. 302) 33, 34a.
Ḥaḍramaut 54a.
ḥaḍramautisch 41b, 43b.
Ḥaǧar Zahra (n. l.) 46a.
Ḥalîlier (Sippe) 5a.
Hamdân (Stamm) 43b; s. auch Beled, Ḥâz, Ḥazm.
Hammurabi (n. pr.) 46a.
Hand **44—46**, 55a.
— als Mittel gegen die böse Seele und den bösen Blick 46b, 78, 80b.
— ʿAli's 45 Note 4, 78a.
— bronzerne 44b, 45.
— Fâṭimas 45b, 78a.
— Gottes 78a.
— jüdische 78b.
— Marias 78a.
— Muḥammeds 45b, 78a.
Handsymbol, babylonisches 45.
— phönizisches 45b.
Ḥaram Medînet (n. l.) 49a.
— Bilḳîs (n. l.) 6b, 7a, 9a, 10a, 11b, 13b, 14b, 23b.
Hárim (n. l.) 30b, 66a.
Harmachis (n. d.) 77b.
Harpokrates (n. d.) 78 Note 1.
harrânisches Mondsymbol 42a.
Hathor (n. d.) 77 Note 2.
Haubas (𐩤𐩵𐩠𐩲 n. d.) 14b, 20a.
Hausziege 74b.
el-Ḥauta (Laḥaǧ, n. l.) 9b, 14b.
Ḥâz in Hamdân (n. l.) 37a.
el-Ḥazm Hamdân (n. l.) 7a, 14b.
Heiligtum (𐩱)𐩦𐩱) des ʾAlmaḳah 63b.
— des Herrn der Steinböcke 63b.
— der Šams 43 Note 9.
Ḥenu ez-Zireir (n. l.) 40a, 41a, 70b.
Herr des Himmels — ʿAṯtar 31a, 43 Note 10, 67b.
— der ṣafatenische (בעלשמין בעלשמי) 31a.
— Dû Smuj 31.
— hetitischer 78 Note 1.
Himmelskönigin (Tanit) 67b.
Hiob 31₃₅ 74b.
Hirrân s. ʾAlmaḳah.
ḫḳ² s. Krummstab.
Ḫlkrb Ṣdḳ bn ʿAbiḏ (𐩨𐩣𐩵 𐩨 𐩠𐩤𐩧 𐩨 𐩱)𐩬𐩨𐩺 𐩤𐩤𐩦𐩱𐩣) n. pr. 53a.
Horus (n. d.) 78 Note 1.
ḥpš s. Sichelschwert.
Ḥrnᵐ s. ʾAlmaḳah.
Ḥuṣn âl-Ǧerâdân (n. l.) 35b.
Ḥuṣn bei Mârib 35b.
— unteres bei Mârib 20a.

J.

Jaġût (Götze) 70b und Note 3.
Jahwezeichen 47b.
Jath'i amar Bain (n. p.) 20b (22).
Jatûl (𐩱𐩣𐩬) 53, 54a (n. l.).
Ja'ûḳ (Götze) 70b.
Ibn al-Kalbî (n. pr.) 71 Note 4.
Ibn Sîdah (n. pr.) 70b.
Id'l Bin (𐩱𐩬𐩨|𐩱𐩧𐩣𐩲𐩬) n. pr. 22 Note 2.
Id'l Drḥ (𐩧𐩥𐩨|𐩱𐩧𐩣𐩲𐩬) n. pr. 21b.
Id'l Watar (𐩨𐩥𐩵𐩨|𐩱𐩧𐩣𐩲𐩬) n. pr. 19, 20a.
Jeha (n. l.) 12a, 41b, 43b und Note 10.
— Altarinschriften aus 6b, 12a, 15a, 41b, 43b und Note 10, 51a.
Jerusalem 71a.
'Ṯ'ḥ (Mondgott) 77 Note 2, 78 Note 1, 79b, 'Ṯḥtj (= Thoth).
Iklîl 43a.
Imnt (n. l.) 54a.
Inauguration für 'Almaḳah 8b.
Inschriftenwerk Glasers 20b.
Josiah (n. pr.) 71a.
Isindynastie 72b.
Isis (n. d.) 77 Note 2, 79b.
Ištar (n. d.) 36a, 45b, 46a, 51b, 57a, 79b.
Ištartor (in Babylon) 61b.
Iṯ'mr (n. p.) 19b.
Iṯ'mr Bin (𐩱𐩬𐩨|𐩨𐩧𐩣𐩲𐩵𐩬 n. pr.) (20b) 22.
Iṯ'n (𐩱𐩵𐩬𐩫) Sippe 6b.
'Jus'sset (n. d.) 77 Note 2.

K.

Kadfises II (n. pr.) 78b.
Kamele, schwarze 71b.
Kampf der Einheitsgestirne 56b f.
Kampfszene 56—59.
Ḳarn el-Mureitiḥ (n. l.) 30b.
Karthago 67b.
Kaskasê (n. l.) 51a.
Kassitenzeit 47a, 57a, 61a.
Ḳaswînî (n. pr.) 70b.
Ḳatabân (n. g.) 3b.
Ḳatabânische Inschriften 23b, 28a, 38 Note 5, 39b, 40a, 41 und Note 4, 46a, 64, 66b, 67 Note 3.
Kaukabân (n. l.) 41a.
Kera' (n. l.) 11a.
Ḳf (◊𐩵) s. Ḳif.
Ḳif (◊𐩱𐩵) Opferaltar 9b, 20b, 21b und Note 5, 38b nach Glaser = Räucheraltar; s. auch mḳf.
Kingu (Gott) 57a.
Kitâb al-'aṣnâm 71 Note 4.
Knossos 47a.
Konjunktion des Mondes mit dem Venussterne 77b.
Ḳor'ân (Sure 17 Vers 108) 43b.
Kreis 22a, 23a, **35—37**, 44a, 54a, 55b.
Kreta 78b.
Kreuz **46f**, 78a, als Amulett 80b.
— ägyptisches 78b.
— hetitisches 78b.
— kretisches 77 Note 4, 78b.
— minoisches 47a.
— sumerisches 78b.
Krummstab (*ḫḳ*) 77b, 78 Note 1, 79b und Note 17, 80 Note 5, als Amulett 78a, 80 Note 5.

L.

Lagasch (n. l.) 17b.
Lanzenspitze s. Speerspitze.
Lebensbaum 47b.
Liḥaj'att (n. pr.) (𐩧𐩣𐩱𐩥𐩲𐩫) 70b.
liḥyânisch (Siegelzylinder) 49, Doppelblitz 77a.
Lisân el-'Arab 70b.
Löwe 3b (17a), 39 und Note 6, 58, **67—70**, 75b, 79a, 80 Note 1.
— ägyptischer 79, 80 Note 1.
— aksumitischer 79 Note 10.
babylonischer 68, 70a.
— hetitischer 79 Note 10.
— persischer 70a.
Löwenkopf 75a.
Löwenköpfige Gottheit 79 Note 10.

M.

Maḥmûd Bey, Exz. 59a, 64a.
Ma'în (𐩣𐩱𐩯) n. l. 3b, 45a, 48, 53, 54a, 55b, 79b.
Malatia (n. l.) 71 Note 2.
Marbaṭ ed-Dimm (n. l.) 14b, 19b, 48b.
Marduk (n. d.) 5b, 18b und Note 3, 4, 28b, 32a, 37b, 48a, 49, 49b, 57a, 59a, 69b, 79a, 80a und Note 1.
Marduk kampf 63a.
Marduknadinšum (n. pr.) 18 Note 4.
Mardukpaliddin I (n. pr.) 26b.
Mârib (Dorf) 6b, 20b.
Mârib (Stadt) 6a, 7a, 8a, 9, 10a, 13b, 14b, 15a, 19, 20, 21b, 23b, 35a, 38b, 62a, 71a.
Ma'rib (n. l.) 20b.
Marokko, Hand als Amulett in 46b.
Martu (n. d.) 42a.
Maṭarâ (n. l.) 41b.
mdbḫt (𐩧𐩥𐩱𐩫𐩯) Opferaltar 6b, 10b.
M'dkrb Iḫzd (n. pr.) (𐩫𐩧𐩵|𐩱)𐩤𐩫𐩣𐩯) 64a.
Mebnâ el-Ḥašraǧ (n. l.) 10a, 19a.
Medînet Haram (n. l.) 49a.
Medr (𐩱)𐩫𐩯) n. l. 7a, 43a; s. 'Almaḳah.

Meli-Schipak (n. pr.) 18 Note 3.
Memphis (n. l.) 78 b.
Menṣâḥ (Wasserkiosk) 35 a.
el-Mesâǧid (n. l.) 21 b, 23 b, 24 a.
Mesopotamien 79 b.
mḫfd (𐩣𐩡𐩮𐩤) Turm 53 b.
mḫrm s. Heiligtum.
mḳf (𐩡𐩲𐩤) Opferaltar 22 b, 24 a; s. Dû Smuj.
Mikrâb in Maʿîn (n. l.) 53 a.
Minäer 56 b.
minäische Inschriften 23 a, 35 b, 45, 48, 62 b, 64 b.
— Symbole 50 b, **51—56.**
minoische Zeichen 8 a, 9 a, 10 b, 12 a, 47 a, 49, 65 Note 5, 78 a.
Mnevis 79 a.
Monde, beide im Monat 69 b.
Mondgottheiten s. ʾAlmaḳah, ʿAmm, Sîn, Ụadd.
Mondhymne 34 Note 6.
Mondsichel 34 b, 35 Note 1, 36 b, 44 a, 45 b, 46 a, mit + 77 Note 4, 78 Note 13.
mondsichelartige Hörner 34 b, 40 a.
Mondsichel und Hand 45 a.
Mondsichel und Scheibe 12 a, 15 a, **37—44**, 51 a, 63, 65 Note 3, 67 b, 71 b, 75 b, 77, 79 b, 79 Note 2.
— als Amulett 77 f., 80 b.
— babylonische 42.
— phönizische 42 a.
— in der Tradition 43.
Mondsichel, Scheibe und Hand 44—46, 79 b und Note 2.
Mondsymbol s. harrânisch.
Monogramm 5 a, 6 a, 7 b, 10 a, 24 b, 48 a, 49 a, 53 b, 56 b, 57 b, 58 b, 66 b; s. auch ʿAṯtarmonogramm.
Month (n. d.) 79 a.
Mtbnṯn (𐩱𐩬𐩨𐩣𐩵𐩧𐩤) n. d. 50 b (= ʿAttar) und Note 4, 66 a. Weihungen an —, 50 b.
Mukarrib (Priesterfürst) 19 b, 20 b, 21 b, 30 a, 79 Note 17.
Mukarribperiode (und Inschriften aus der —) 6 a, 14 b, 16, 19 a, 20 a, 21, 22, 23 b, 24, 29 b, 41 a, 60 b, 62 a, 79 Note 17.
Münzen, elymaidische 77 a.
— ḥimjarische 7 b, 8 b, 10 a, 11 b, 16 a, 22 b, 23 a, 24, 30 a, 33 b, 34, 39 b, 47 a, 48.
— indische 78 b.
— ptolemäische 34 a.
— römische (aus Sizilien) 49.
Murâd (n. g.) 46 a.
Mykenisches Goldornament 78 a.

N.

Nabû (n. d.) 32 a, 80 a.
Naharaïm 13 a.
Nahr Ibrahîm 59 a.
Nannar (n. d.) 80 Note 1.
Nasr (Götze) 65 Note 3, 75 a.
Našḳ (𐩦𐩲𐩱) n. l. s. Dât Našḳ.
Nawâm^{m} (n. l.) 20 b.
Nazi-Maruttasch (n. pr.) 17 a, 26 b.
Nebo (n. d.) s. Nabû.
Nebopaliddin (n. pr.) 32 a.
Neboschumischkun I (n. pr.) 36 a. 73 a.
Nebukadnezar I (n. pr.) 42 b, 72 b.
Neǧâ (n. l.) 46 a.
Neǧrân (n. l.) 47 a, 70 Note 3.
Nergal (n. d.) 36 a, 37 Note 1.
Netan-yâhû (n. pr.) 57 b.
Ninâ (n. d.) 13 a.
Ninive 61 b.
Nippur (n. l.) 72 b, 74 b.
Nkrḥ (𐩮)𐩧𐩱) n. d. 5 b, 53, 54 a, 55, 80 a.
— Weihungen an —, 53 b.
Nʿmn (𐩱𐩣𐩬 = نعمان?) n. pr. 70 b.
Nordjemen 70 Note 3.
Nrṯ (𐩪)𐩱) n. d. 12 a, 15 a, 41 b, 80 a.

O.

Onuphis 79 a.
Opferaltar 6 b, (9 b), 10 b, (20 b, 21 b und Note 5, 22 b, 24 a, 38 b), 41 b.
Opfertisch, ägyptischer 44, 45 a, 55 a.
Ordenskreuz 78 b.
Ornament (= Symbol) 5 a.
Osiris (n. d.) 78 a, 79 a.
ostarabische Kunst 63 b.

P.

Palästina, Zauberbräuche in 46 b, 77 b, 78, 80 b.
Papyrusbillet, arabisches 77 b.
Pa-Tum (n. l.) 79 a.
Personaldedikation 35 b, 46 a.
Pferd 3 b, 39 b und Note 6, **70 f.**, 79, 80 a.
— schwarze Pferde 71.
Pferdekult 71 a.
Phallen 58 a.
Phallusdienst 58.
Phönizier 24 b.
Pinienzapfen s. Frucht.
Porosarchitektur 12 b.
protoelamische Zeichen 77 Note 1, 78.
Priesterfürst (= Mukarrib) 20 b; s. Mukarrib.
προσκύνησις 43 Note 4.

Ptaḥ (n. d.) 78 Note 1.
Ptaḥ-Sokar-Osiris (n. d.) 79a, 80a.
punische Inschriften 45b.

R.

Rabbšams (n. pr.) 43 Note 7.
Raǧwân ed-Duraib (n. l.) 7a, 14b, 35b; s. ed-Duraib.
Raidân (n. l.) 54a; s. Ḏû Raidân.
Ramman (n. d.) 29a.
Räucheraltar 38a, 63a; s. auch ḳif.
II Reg. 23, 11 — 71a.
Reiter ( ) mit seinem Pferd 70 Note 5.
Rennut (n. d.) 77 Note 2.
Ribb'il (n. pr.) 39a.
Riemenzeug 70 Note 5.
Riḥâb (n. l.) 64a.
Rinder, schwarze 40.
Ring Marduks 37b.
Riyâm (n. l.) 43a; s. Ta'lab.
rkb ( ) Sattelgeschirr, Reiter, Riemenzeug, 70 Note 5.
Rṣf^{m} () [Tempel] 53a, 67b; s. ʿAttar.
ršṇ (Priester) 22b, 24a.
Rudra (n. d.) 78b.

S.

Saba ( ) n. g. 3b, 19b, 20b, 48b, 54a, 64a, 69b, 71a, 78a.
Sabäer 17a, 41a, 51a, 71a, 80b.
Saʿd ( ) n. pr. 39a.
Saʿdšams ( ) n. pr.) 39a, 43 Note 7.
Saḥar (n. d.) 3b, 9b, 15 Note 1, 71, 72a.
Samahʿalaj (nach Glaser) n. pr. 20b. = = Smhʿli ( ) 21b, 22b.
Smhʿli Drḥ () n. pr. 22b.
Samsi-Adad IV. 26b, 73b.
Ṣanʿâ (n. l.) 8b, 14b, 20b, 21b, 24a, 38a, 41a, 59b, 63a, 64a, 68b, 75a.
Sanherib (Senacherib n. pr.) 36a.
Sardus Pater (n. d.) 47b.
Sattelgeschirr s. rḳb,
Saturn 47b.
es-Saudâ (n. l.) 67b.
Ṣâwwana (n. l.) 20a.
Sbḳ in Nebtynis (n. d.) 5b (Σοκνεβτυνις).
— Herr der Insel (n. d.) 5b (Σοκνυναιος).
Schaf 39b und Note 6.
Schala (n. d.) 42b.
Šammar Juharʿiš (n. pr.) 54a.
Šamas (n. d.) 56b, 61a, 71a und Note 2, 80a.
Schams ( ) n. d. 43b, 58b, 79 Note 18.
Schams, Heiligtum der — 43 Note 9.
Schamsi-Adad IV. s. Samsi-Adad.
Šâriḳ () = ʿAttar 39a, 44b, 65 Note 3 (= der Glänzende nach Fell, 44 Note 3).
Šeḳîr ( ) n. l. 25a, 66b.
Šibâm (n. l.) 35b, 62a.
Schlaggegenstände, elastische 17a.
Schlange 3b, 5b, 23a, 52a, 53b, 54a, 55, 56a, 71—73, 75b, 79, 80b.
— als Heilsträger 80b.
— babylonische 72f.; s. auch Ṣirru.
— ägyptische 79b.
— im Zauber als Amulett 80b und Note 2.
Schlangengottheit 47a.
Schlußmarke (X) 47b.
Schutzgott gegen Beschädigung von Monumenten 53a.
Schwarze Kamele 71b.
— Rinder 40.
— Pferde 71.
Semsera 67b.
Serapis (n. d.) 78 Note 1.
Sibitti (n. d.) 36a, 78a, 80a.
Sichelschwert, ägyptisches 77b.
Siegel, arabisches 77b.
Silyâm (n. l.) 22b, 24b, 47a.
Sîn ( ) n. d. 41b, 43b, 65a.
Ṣirru (n. d.) 56a.
Ṣirruschlange 72f., 79b.
Ṣirruššu 74b; s. auch Drache (babylonischer).
Ṣirwâḥ ( ) n. l.) 9b, 10a, 11a, 14b, 15a, 21, 22, 23b, 24, 39a, 51b und Note 2, 63b, 65b.
Siva (n. d.) 78b.
Sizilien 49b.
Smʿ ( ) n. d. 38b, 43b.
Smhʿali s. Samahʿalaj.
Sokar (n. d.) 78 Note 1.
Σοκνεβτυνις (n. d.) 5b; vgl. Sbḳ.
Σοκνυναιος (n. d.) 5b; vgl. Sbḳ.
Sonne 44a, 57a, 75b, 79 Note 10; s. auch Schams.
— Kult der, 43b.
Sonnendienst 43b und Note 9.
Sonnengottheit, ägyptische 79.
Sonnengöttin 37b.
Sonnenrosse 71a.
Speerspitze 3, 5b, 15 Note 1, 48, 51b, 78b, 79a, 81a.
— babylonische 31, 48, 78b.
— elamische 78 Note 18.
Sphinx 3b, 68b—70, 79b.
Spiegelformen 24b.
Spiegelstellung 7b und Note 5, 8b, 9a, 10b, 11, 12a, 13b, 19, 20, 21, 22, 24b.

Statue, goldene 67 a.
Steinbock 3 b, 38 a, **56—64**, 79.
— Herr der Steinböcke s. ʾAlmaḳah.
Sterne **35—37**, 42 b, 44 a, 54, 78 a, 79 b, 80 a; s. auch Kreis.
— auf Amuletten 78 a, 80 b.
Stier 3 b, (17 a), 40 b, 57 b, **65—67**, 79, 80 Note 1.
— Beiname des Mondgottes Nannar 80 Note 1.
Stierbild (ganzes) 40.
Stierkopf 3 a, 15 a, 16 a, 24, 31 Note 4, 32 b, 33 und Note 2, 34 b, 40 b, 65 a und Note 5, 66, 67 und Note 3, 80 a.
— kretischer mit X 77 Note 4, 78 b.
— mykenischer und kretischer mit Axt 79 Note 6.
Stierkopf und Donnerkeil **32—34**, 65, 79 a und Note 2.
Stierkult 40, 71 a.
Stufensymmetrie 24 b.
Südarabien 80.
Sumerer 49 b, 50 a.
Sumer und Akkad (n. l.) 26 b.
Susa (n. l.) 73, 77 Note 4, 78 Note 13.
Symbolpaare 79 Note 2.
Symboltiere 5 a, **56 ff.**
Syrien 59 a.

T.

Taʾlab (𐩨𐩡𐩱𐩩) n. d. 33 a, 43 Note 7.
Taʾlab Riyâm (𐩣𐩣𐩺𐩧|𐩨𐩡𐩱𐩩) n. d. 46 a, 47 b, 70 Note 5.
Tanit (Astarte) 45 b, 67 b.
Tatunen (n. d.) 78 Note 1.
Tau (תָּו) 47 b.
Tellô (n. l.) 6 a, 12 b, 17 a und Note 6, 18 b, 19 a, 57 a.
Tempel des ʾAlmaḳah 7 a, 14 b, 15 a, 21 und Note 3, 23 b, 24 a, 63 b; s. auch Heiligtum.
— des ʿAṯtar Ḏû Ḳbḏ^{m} 53 a.
— der Šams 43 Note 9.
— des U̱add 52 a.
Tempelinschriften 21 a.
Teschup (n. d.) 28 b, 29 b, 80 a.
Tetradrachme 34 a.
Theben (n. l.) 77 Note 2, 79.
Thoth (ʾIʿḥtj) 77 Note 2.
Thueris (n. d.) 77 Note 2.
Ṯhu̱n s. ʾAlmaḳah.
Tiâmat (n. d.) 57 a.
Tiere, heilige 79.
Tierdienst 71 Note 4.
Tierfiguren 5 a.
Tierkult, ägyptischer 71 b.
Tiersymbole 5 a.
Tigris 13 a.
Toconda (n. l.) 51 a.
Torsymbol (𐩸) 3, 5 b, 23 a, 52, **53—56**, 79 und Note 4.
Totschläger (𐩮) 3, 5, **6—19**, 22 b, 23 Note 5, 24, 34 b, 48 b, 65 b, 77 b, 79 b, 80 b.
— hetitischer 77 Note 9.
— sumerischer 17 f, 77 b und Note 11, 79 Note 17.
Traditionen (muslimische) 40 b 70 b; 71 a, 75 a.
τρισκελής 78 a.
Tum (n. d.) 79 a.
Tu̱r baʿl^{m} s. ʾAlmaḳah u. bnu̱.
Türflügel (hinter der Gottheit) 56 a.
Turm 53; s. auch mḥfd.

U.

U̱add (𐩥𐩵) n. d. 5 b, 38 b, 39 a, 40, 41 und Note 4, 43 b, 52 a, 53, 54 a, 55, 65 a und Note 3, 71 a, 80 a.
— Tempel des — 52 a.
— Weihungen an — 39 a, 41 a, 53 b.
U̱add ʾab (𐩨𐩱𐩵𐩥 und 𐩣𐩨𐩱|𐩣𐩵𐩥) 40 f.
U̱add Ḏû Ḥṭb^{m} (𐩬𐩨𐩨𐩢𐩹|𐩣𐩵𐩥) 41 a.
ʾu̱^{m} (n. l.) 9 b, 11 a; s. auch ʾAlmaḳah.
ʾUmm el-Ḳîs (n. l.) 14 b.
Ur, Dynastie von — 42 b.
Ur Nina (n. pr.) 17 a und Note 6.
u̱tf (𐩲𐩩𐩥) -texte 10 b, 15 a.
ʿUzzâ (Götze) 71 a.

V.

Venusstern 42, 46 a, 56 b, 67 b, 79 b (= ʿAṯtar, beziehungsweise Ištar).
Vulva 49, **51**, 57 a, 77.

W.

Wâdi ʿAbîda 22 b, 23 b.
— Ḍahr 40 b.
— Ḏenne 20 b, 21 b.
Wahab-Šams (n. pr.) 37 a.
waʿil 64 b Note 4, 5. Pl. ʾau̱ʿâl (𐩱𐩥𐩲𐩡) ‚Edle' 63 Note 4, Ortsname ebd.; s. auch ʾAlmaḳah, Herr der Steinböcke von Ṣirwâḥ.
Wappen 75 Note 6.
Wappenemblem, türkisches 77 a.
Wappenstil 24 b, 59 Note 3.
Wappenzeichen 12 Note 1, 77 b.
Wasser, als Symbol der Fruchtbarkeit 12 b, 13.
Wasserlinie 12 b, 13 b.
Weihgeschenke 59 b.
Weihungen an ʾAlmaḳah 6 b, 7 a, 9 b, 10 b, 11 a, 13 b, 15 a, 21 a, 24 a, 44 b, 70 a.
— ʿAttar Ḏû Ḏîbân 54 a.
— ʿAttar Ḏû Ḳbḏ^{m} 53.
— Ḏû Smu̱i 30.

Weihungen an Mtbnṯin 50 b.
— Nkrḥ 53 b.
Ṯadd 41 a, 53 b.
Widder 58 a.
Wurfholz 17 b, 18 a.

Z.

Ẓafâr (n. l.) 33 a, 59 b, 64 a, 67 b.
Zahlen, heilige 78 a.
Zaid al-ḫail (n. pr.) 70 b, 71 b.
Ẓalma (n. l.) 14 b, 62 a.
Zauber 46 b, 80 und Note 2.
Zauberschutz 15 b, 65 a.
Zauberzeichen 15 b.
Zeichen s. minoische.
— zu Anfang der Inschriften 5 a und Note 3, 35 b, 36 a.
Zemzembrunnen 65 Note 3.
Ziege 39 und Note 6.
Ziegenhörner 58 Note 4.
Ziegenkopf 75 a.
Zwillingsdämonen 3 a, 16 b, 17 a.
Zwillingssymbol 5 b.

Sabäisches Wortregister.

[illegible] (n. pr.)
[illegible] Hal. 159, 50 Note 4.

[illegible]
[illegible] Sab. Denkm. 1, 70 Note 5.

[illegible] (n. l.)
[illegible] CIH 394, 11 a; CIH 395, 9 b.
[illegible] Os. 34, 9 b; CIH 394, 11 a.
[illegible] Mars. I, 9 b.

[illegible] (n. d.)
[illegible] Gl. 477, 19 a; Gl. 563, 20 a; Gl. 573, 20 a; Gl. 591, 20 a; Gl. 654, 10 b, 58 b.
[illegible] Prid. 11, 8 b.
[illegible] CIH 383, 7 a; Gl. 485, 13 b; Gl. 502, 19 a; Gl. 1551, 7 a.
[illegible] Gl. 1724, 44 b.
[illegible] CIH 395, 9 b.
[illegible] Mars. 1, 9 b.
[illegible] Gl. 425, 6 b.
[illegible] Hal. 172, 7 a.
[illegible] Gl. 1572, 11 a, 64 a.
[illegible] Reh. 6, 9 b, 11 a, 63 b.
[illegible] Gl. 499, 10 a.
[illegible] Os. 17, 7 a.
[illegible] Gl. 717, 14 a,
[illegible] Gl. 731, 20 a.
[illegible] Gl. 691, 35 a; Gl. 1109, 21 b.
[illegible] Gl. 1108, 21 b; Os. 30, 33 a.

Gl. 1108/9, 21 Note 3.

Gl. 1147, 21 b.

Gl. 1664, 22 b.

Gl. 1422, 66 b.

s. , .

s. .

Gl. 1108/9, 21 Note 3.

Gl 1316, 52 a.

s. .

Bibl. Nat. 22, 67 a.

Gl. 374, 43 Note 9.

Gl. 1147, 21 b.

Gl. 737, 38 b.

Gl. 1316, 52 a.

Hal. 480, 53 b.

Gl. 1155, 52 b.

CIH 394, 11 a; CIH 395, 9 b; Os. 34, 9 b.

Mars. I, 9 b.

Gl. 425, 6 b.

Gl. 425, 6 b.

Hal. 172, 7 a.

Gl. 1572, 11 a, 64 a.

Reh. 6, 9 b, 11 a, 63 b.

Gl. 1050, 54 a (= ʿAttar Dū Ḏibân).

Sab. Denkm. 1, 30 a.

n. l.

Sab. Denkm. 1, 30 a.

n. pr. Mars. III, 39 a.

n. pr. CIH 362, 38 b.

ḤḤṬ

Ḥḍḥ[ṣ]ḥḫ | Ḥḥḥṣḥ | ḥḍṣ | ḤḤṬ O. M. 118, 70 Note 7.

ṣḥ[ṬṣḤ (n. d.) Gl. 717, 14 b.

| Ḥṣ | Ṭṣ | ḥḥḍḫ | Ṭṣ | ṣḥṬṣḤ | Ṭṣ |)Ḥḍ[ṣṬ] | Gl. 731, 20 a.
| ṬḥṬḫ

ḥ)ḥ (n. l.)

| ḥ)ḥṣ | ṣḥḥṣḫ | ṣḥḥṣḥ Os. 17, 7 a.

ḍṣ (n. d.)

| Ṭḍṣṣ | ṬḥṬḫ | Ḥṣ | ṣḥḥṣḥ |)Ḥḍ | ṣḥḥ Gl. 737, 38 b.
| Ṭḍṣ | ḤḥṬ | ḥḥṬ Gl. 1316, 52 a.
| Ṭḍṣ | ḥḥṣḥ Dérenb. I, 39 a.
| ḥṬṬḫṣ | Ṭḍṣ Sab. Denkm. 18, 41 a.
Ṭḫḍṣ 40 b, 41 a (Hal. 686, CIH 33, 97, Gl. 1424, 1425).
| ṬṬḫ | Ṭḍṣ 41 a (Hofm. 41—44, Berl. 8).

ḥṣ Pl. ḥṣḫ

ḫ]ṣ)ḥḥṣḫḥṣṬḫḥṣḥ Reh. 6, 9 b, 11 a, 63 b.
| ḥḥṣḫ | ḥṣṬ | ḥḥḍḥ Gl. 1572, 11 a, 64 a.
ḫṣ)ḥ | ḥṣḫ [| ḥṣṬ | ṬḍḫṬṬ] Gl. 891, 63 b.

ḤḤṣ Sab. Denkm. 21, 10 b, 15 a.

)Ḥṣ s. ḥḫṣḍḥ.

ḥḥṣ

| ṬṣḫḥṣṬ | ḥḥḍḥḫ | ḥḥḥṣ | ḤḤṬ Os. 34, 9 b.

)ḥṣ

...] ḫṬ | Ṭ)ḫṬ | ḥ)ḥṣḫḥ | ḥ)ḥṣḫḥṣ | ṣḥḥḥ Gl. 374, 43 Note 9.

ḥ)ḥ s. ṣḥḥṣḥ.

ḥṬḥ s.)Ḥḍ.

| ḥṬṬḫ

| ḥṬṬḫ | Ṭḍṣ CIH 293, 41 a.

ḥṣḥ

| ṬṬṬṬḥ | ḥṣḥ | ḤḫṬḥṬ Gl. 487, 6 b.

ṬṬṬṬḥ

ṬṬṬṬḥ Gl. 488, 10 a.
ṬṬṬṬḥ s. o. Gl. 487, 6 b.

𐩪𐩣𐩠𐩵𐩨

𐩪𐩣𐩠𐩵𐩨 30 b, 31, 47 Note 8.

| 𐩪𐩣𐩠𐩵𐩨 | 𐩲𐩺𐩠 Arn. 20, 22 b.

| 𐩠𐩹𐩺𐩥 | 𐩧𐩥 | 𐩪𐩠𐩵𐩨 | 𐩣𐩪𐩲𐩺𐩱 Sab. Denkm. 1, 30 a.

𐩱𐩥𐩱𐩹𐩨

𐩱𐩥𐩱𐩹𐩨 | 𐩹𐩬𐩯𐩣 O. M. 3, 65 a.

| 𐩠𐩪𐩠𐩱 | 𐩬𐩨

| 𐩠𐩪𐩠𐩱 | 𐩬𐩨 37 Note 1.

| 𐩠𐩪𐩠𐩱 | 𐩬𐩨 | 𐩥𐩣 | 𐩱𐩲𐩺𐩧𐩵 | 𐩥𐩣 | 𐩹𐩬𐩯𐩣𐩥 Gl. 552, 48 b; Gl. 691, 35 a; Gl. 1109, 21 b.

| 𐩬𐩨 | 𐩥𐩣 | 𐩱𐩲𐩺𐩧𐩵 | 𐩥𐩣 | 𐩵𐩥𐩣𐩱 | 𐩥𐩣 | 𐩹𐩬𐩯𐩣[𐩣𐩥 | 𐩠𐩪𐩠𐩱 Gl. 731, 20 a.

| 𐩠𐩪𐩠𐩱 | 𐩬𐩨 | 𐩣𐩪𐩲𐩺𐩱 Gl. 1552, 35 b.

| 𐩠𐩯𐩠𐩱 | 𐩬𐩨𐩥 Mars. XII, 35 b.

| 𐩠𐩴𐩣𐩣 | 𐩠𐩪𐩠𐩱 | ·𐩬𐩨𐩣 | 𐩣𐩵𐩨 | 𐩹𐩬𐩯𐩣 | 𐩧𐩪𐩲 | 𐩪𐩲𐩥 Gl. 737, 38 b.

𐩹𐩲𐩬𐩨 s. 𐩵𐩣.

| 𐩲𐩴𐩣𐩥 | 𐩬𐩨 s. 𐩬𐩱𐩥𐩺.

𐩯𐩴𐩱

𐩱𐩲𐩺𐩧𐩵 | 𐩯𐩴𐩱𐩱 Prid. XI, 8 b.

𐩲𐩴𐩹𐩱

| 𐩲𐩵𐩺 | 𐩲𐩴𐩹𐩱 Littmann 32, 41 b.

𐩲𐩹𐩱 (n. l.)

| 𐩠𐩲𐩹𐩱 | 𐩺𐩣𐩥 | 𐩱𐩲𐩺𐩧𐩵𐩥 Gl. 425, 6 b.

𐩺𐩧𐩣𐩴𐩪

| 𐩲𐩪𐩥 | 𐩺𐩧𐩣𐩴𐩪 n. pr. Hal. 280 ff. 22 Note 2.

| 𐩹𐩬𐩨 | 𐩺𐩧𐩣𐩴𐩪 n. pr. Gl. 503, 19 a; Gl. 545. 19 b; Gl. 610, 20 a.

𐩵𐩨𐩪

| 𐩲𐩥𐩣𐩣 | 𐩹𐩬𐩯𐩣 | 𐩠𐩨𐩪 | 𐩵𐩨𐩪 Müneh. 98, 113, 51 Note 6.

𐩴𐩸𐩪 s. 𐩥𐩹𐩴𐩣𐩴𐩠.

| 𐩲𐩪𐩥 | 𐩹𐩠𐩴𐩣𐩴𐩪 Gl. 558, 19 b; Gl. 1558, 1559, 1560, 22 a; Gl. 1675, 22 b.

𐩣𐩴𐩪

𐩣𐩴𐩪𐩺 Hal. 620, 22 b.

𐩬𐩯[𐩣]𐩪𐩱𐩺 (n. pr.)

𐩬𐩯[𐩣]𐩪𐩱𐩺 | 𐩬𐩪𐩲𐩺𐩱 | 𐩲𐩴𐩣𐩥 | 𐩬𐩨 | 𐩬𐩱𐩥𐩺 OM. 118, 70 Note 7.

(n. l.)
|)ⵅⵖ | ⵏ∘ⵎ | ⵢ∘ⵊⵏⵣ | ⵟⵃ∘ⵜ Hal. 172, 7a.

ⵅⵜⵎⵅⵊ

ⵅⵜⵎⵅⵊ O. M. 32, 10b.
ⵊⵊⵊⵎⵅⵏ | ⵃ∘ⵗⵟⵅ | ⵅⵜⵎⵅⵊ Gl. 487, 6b.
| ⵢ∘ⵊⵏⵣ | ⵜⵅⵖ)⊙.... | ⵅⵜⵎⵅⵊ Gl. 654, 10b.

ⵊ)ⵜⵊ

| ⵜ⊙)ⵛ | ⵏ∘⊙ⵣ[| ⵏ∘ⵎ | ⵊ)ⵜⵊⵎ] | Gl. 891, 63b.
| ⵃⵏ∘⊙ⵣⵏ∘ⵎ | ⵊ)ⵜⵊ |

ⵖ◊ⵜⵊ

| ⵃⵖ◊ⵜⵊ | ⵟⵃⵎ⊙ | ⵣⵏⵅ Hal. 480, 53b.

ⵖⵅⵟ | ⵎ)ⵔⵖ∘ⵊ Riḥâb 32, 64a.

ⵣ)ⵅ

| ⵊⵃ)ⵜ | ⵏ∘ⵎ | ⊙ⵊⵢⵣ)ⵊ | ⊙◊ⵃ Gl. 425, 6b.
| ⵜ]⊙)ⵛⵏ∘⊙ⵣⵏ∘ⵎⵢⵃⵊⵏⵣ | ⊙ⵊⵢ[ⵣ)ⵊ | ⊙]ⵟⵃⵃⵜ Reh. 6, 9b.

| ⵃⵟⵍⵃⵎⵅⵊ (n. d.) Hal. 155f, 160f. 50b; Gl. 325, 66a.

ⵃⵊ∘ⵃ Gl. 1427, 70b.

⊙)ⵃ (n. d.)
⊙)ⵃ⊙ | ⵑⵅⵛ[∘] Littmann 27, 41b.

ⵟⵏ∘ⵢⵊⵛ (n. pr.) Gl. 1558, 1559, 1560, 22a.

∘ⵊⵛ (n. d.)
| ⵊⵖ⊙⊙ | ⵊⵟⵊⵜ | ⵅⵂ⊙ | ∘ⵊⵛ⊙ | ⵑⵅⵠ∘ | ◊ⵟⵃ | ⵟⵃⵎ Gl. 737, 38b.

ⵃⵛ (n. d.)
| ⵃⵛⵏ | ⵃⵖ)ⵜ Littmann 32, 41b.

ⵟⵃⵛ

)ⵅⵠ∘ | ⵟⵃⵛ⊙ Münch. 106, 109, 51 Note 6.

ⵣⵏⵣ

| ⵊⵂⵎⵃⵂ |)ⵅⵠ∘ | ⵣⵏⵣ Gl. 1083, 53a.
| ⵃⵖ◊ⵜⵊ | ⵟⵃⵎ⊙ | ⵣⵏⵣ Hal. 480, 53b.
| ⵟⵃⵃⵛ⊙ | ⵟⵃⵎ⊙ | ⵣⵏⵣ Gl. 1155, 52b.

ⵊ∘

| ⵊ∘ | ⵟⵃⵃⵛ Gl. 1111, 39b; Gl. 1747/8, 40a.
|)⵰ⵣⵂ | ⵊ∘ |)ⵊⵣⵎ Gl. 1422, 66b.

𐩢𐩣𐩱𐩺 58 b.

𐩧𐩣𐩺

𐩺𐩣𐩧𐩺 | 𐩧𐩣𐩺[𐩺] Littm. 27, 41 b.

𐩧𐩣𐩵𐩺 (n. d.) 50 b, 51 und Note 6, 58 b.
| 𐩱𐩨𐩺𐩺 | 𐩱𐩯𐩱𐩮 | 𐩣𐩨𐩺 | 𐩺𐩱𐩺 | 𐩣𐩨𐩺 | 𐩱𐩧𐩵𐩺 | 𐩣𐩺 Gl. 737, 38 b.
[𐩱𐩯𐩱]𐩮 | 𐩣𐩨𐩣𐩺 | 𐩧𐩵𐩱𐩧 | 𐩣𐩺 | 𐩣𐩺 | 𐩧𐩵𐩣𐩺 Gl. 691, 35 a; 1109, 21 b.
| 𐩣𐩨 | 𐩣𐩺 | 𐩧𐩵𐩱𐩧 | 𐩣𐩺 | 𐩧𐩣𐩺𐩮 | 𐩣𐩺 | 𐩧𐩵𐩱𐩧[𐩺𐩣 | 𐩱𐩯𐩮 Gl. 731, 20 a.
Gl. 717, 14 b; als Name Münch. 101 f, 105, 51 Note 6.
| 𐩧𐩵𐩱𐩧 | 𐩣𐩺 | 𐩣𐩺 | 𐩧𐩵𐩱𐩧 | 𐩣𐩺 Os. 30, 33 a; Gl. 1108, 21 b.
| 𐩣𐩵𐩱 | 𐩣𐩺 | 𐩣𐩵𐩱 Gl. 358, 64 a.
| 𐩣𐩵[| 𐩵]𐩣𐩵𐩱 OM. 34, 66 a.
| 𐩣𐩣𐩨𐩨 | 𐩣𐩵𐩺 | Münch. 98, 113, 51 Note 6.
| 𐩱𐩩𐩣𐩵𐩨 | 𐩣𐩺 Gl. 1155, 52 b.
| 𐩱𐩩𐩣𐩵𐩨 | 𐩣𐩺 | 𐩲𐩱𐩸 Gl. 1083, 53 a.

𐩱𐩱𐩲

𐩣𐩱𐩣𐩱𐩣𐩲𐩮 | 𐩣𐩱𐩱𐩲 Sab. Denkm. 1, 70 Note 5.

𐩮𐩺𐩲 (n. l.)
𐩮]𐩺𐩲 𐩱𐩺𐩮𐩲 𐩱𐩺𐩣 𐩱𐩺𐩱𐩲 Reh. 6, 9 b, 11 a, 63 b.

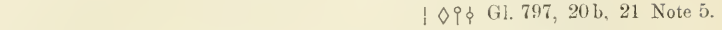
𐩵𐩣𐩵

| 𐩱𐩮𐩲𐩱𐩺𐩣𐩮𐩱𐩵𐩱𐩵𐩱𐩱𐩲 | 𐩵𐩣𐩵𐩱 Mars. I, 9 b.
𐩺𐩨𐩱 | 𐩱𐩺𐩣 | 𐩱𐩵𐩱𐩲 | 𐩵𐩣𐩵𐩱 Hal. 172, 7 a.
| 𐩱𐩵𐩱𐩲 | 𐩵𐩣𐩵𐩱 CIH 383, 7 a; Gl. 1551, 7 a.
| 𐩱𐩵𐩱𐩲 | 𐩵𐩣𐩵𐩱 Gl. 485, 13 b; Gl. 502, 19 a.
𐩱𐩮𐩲 | 𐩱𐩺𐩣[| 𐩱𐩵𐩱𐩲 | 𐩵𐩣𐩵𐩱] CIH 394, 11 a.
𐩧𐩵𐩱 | 𐩵𐩣𐩵𐩱 Gl. 358, 64 a.
| 𐩱𐩨𐩮 | 𐩵𐩣𐩵𐩱 Dérenbg. I, 39 a.
| 𐩣𐩺𐩨𐩨 | 𐩮𐩱𐩵𐩱𐩲 | 𐩮𐩵𐩣𐩵𐩱 Os. 17, 7 a.
| 𐩮]𐩺𐩲𐩱𐩮𐩲𐩱𐩺𐩱𐩲 | 𐩮𐩵𐩣𐩵𐩱 | 𐩮]𐩵𐩣𐩵𐩱 Reh. 6, 9 b.
| 𐩣𐩺𐩣 | 𐩱𐩺𐩣 | 𐩵𐩱𐩲𐩨 | 𐩮𐩵𐩣𐩵𐩱 Sab. Denkm. 1, 30 a.
| 𐩱𐩵𐩱𐩲 | 𐩧𐩨 | 𐩮𐩵𐩣𐩵𐩱 Gl. 1552, 35 b.
| 𐩵𐩣𐩵𐩱𐩮 | 𐩵𐩣𐩺𐩮 | 𐩲𐩱𐩸 Gl. 1155, 52 b.
| 𐩣𐩺 | 𐩵𐩣𐩵𐩱 Gl. 1111, 39 a; Gl. 1747/48, 40 a.
𐩧𐩵[𐩺]𐩵𐩲𐩱 | 𐩧𐩵𐩣𐩵𐩱 OM. 118, 70 Note 7.
| 𐩺𐩧𐩵[| 𐩧]𐩵𐩣𐩵𐩱 O. M. 34, 66 a.

𐩺𐩵

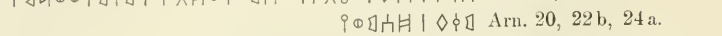
| 𐩸𐩣)𐩲 | 𐩱𐩺𐩣 | 𐩮𐩸𐩲𐩲)𐩸 | 𐩮𐩺𐩵 Gl. 425, 6 b.

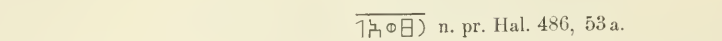
CIH 395, 9 b.


Gl. 797, 20 b, 21 Note 5.

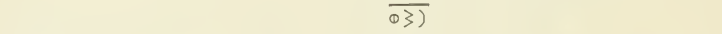
Gl. 1147. 21 b.

Gl. 737, 38 b.

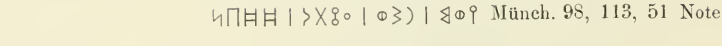

Arn. 20, 22 b, 24 a.


n. pr. Hal. 486, 53 a.

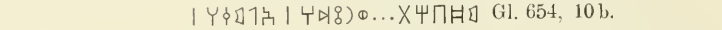
Gl. 863, 70 Note 5.


Gl. 1664, 22 b.

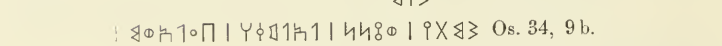
München. 98, 113, 51 Note 6.


Gl. 717, 14 b.

Gl. 654, 10 b.

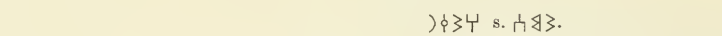


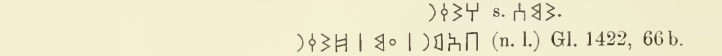
Os. 34, 9 b.



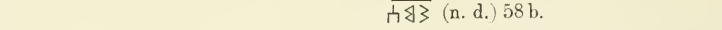
s. .

(n. l.) Gl. 1422, 66 b.

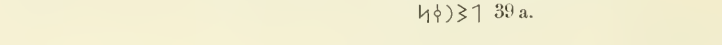

(n. d.) 58 b.

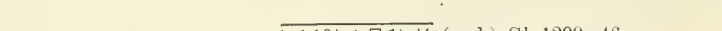

Gl. 374, 43 Note 9.

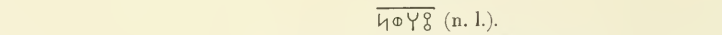
(n. d. =).

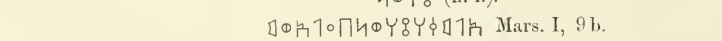

39 a.

(n. d.) Gl. 1209, 46 a.


(n. l.).


Mars. I, 9 b.


Gl. 138, 891, 40 b.


Bibl. Nat. 22, 67 a.

Verzeichnis der Abbildungen.[1]

Seite

Abb. 1. Totschlägersymbol auf Gl. 425 . . . 6 a
„ 2. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 487, *b* Os. 17, *c* Gl. 1049, *d* Mackell Nr. 2, *e* Hal. 172, *f* CIH 383, *g* Gl. 1551 . . . . 6 b
„ 3. Symbole auf sabäischen Münzen: *a* Schlumberger 13 (Paris), *b* Head 15 (London, Brit. Mus.) . . . . . 7 a
„ 4. Totschlägersymbole auf sab. Münzen . 7 b
„ 5. Minoische Hieroglyphe . . . . . 8 a
„ 6. *a*—*e* Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften und Münzen: *a* Gl. 491, *b* Gl. 4, *c* CIH 378, *d* auf der Münze Hofmus. V 1—2, *e* von den Münzen Berlin 195, 220, 221, *f*, *g* minoische Zeichen auf Tontäfelchen . . . . 8 a
„ 7. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften und Münzen: *a* sab. Denkm. 20, *b* Berlin 196, *c* Berlin 219, *d* Gl. 655, *e* Gl. 483, *f* Berliner Münze, *g* Mordtmann 8 . . . . . 9 a
„ 8. Totschlägersymbole auf sab. Inschriften: *a* CIH 393, *b* Os. 34, *c* CIH 397 . 9 a
„ 9. Sabäisches Relief in Bulawayo . . . 9 b
„ 10. Sabäisches Relief (O. M. 282). Konstantinopel, Tschinili Kiöschk 10
„ 11. Totschlägersymbole auf sabäischen Münzen: *a* Schlumberger 53 (Paris), *b* Hofmus. V. 5 (Wien) . . . . . 10 a
„ 12. Totschlägersymbole: *a* auf Gl. 488, *b* auf Gl. 654 . . . . . 10 b
„ 13. Minoische Hieroglyphe . . . . . 10 b
„ 14. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften und Münzen: *a* Gl. 499, *b* Gl. 1533, *c* Gl. 1572, *d* Münze Hofmus. V. 1—2 (Wien), *e* Gl. 1572 . 11 a
„ 15. Totschlägersymbole auf sabäischen Inschriften: *a* CIH 394, *b* Gl. 481, *c* Gl. 712 . . . . . 11 a
„ 16. Gl. 1649, sabäisches Relief aus Ṣirwâḥ (nach der Rückseite des Abklatsches photographiert) . . . . . 11 b

Seite

Abb. 17. Totschlägersymbol auf einem sabäischen Altare aus Jeha . . . . 12 a
„ 18. Zeichnung eines assyrischen Tempelschülers . . . . . 12 a
„ 19. Minoische Hieroglyphe auf der Phaestusscheibe . . . . . 12 b
„ 20. Wassersymbol von der Porosarchitektur der Akropolis in Athen . . . . 12 b
„ 21. Chaldäische Göttin auf einem Relief aus Tellô (Paris, Louvre) . . . 13 a
„ 22. Totschläger auf: *a* Gl. 481, *b* Gl. 485 13 a
„ 23. Totschlägersymbol auf Os. 1 . . . 14 a
„ 24. Sabäischer Altar aus Ẓalma, Gl. 717: *a* Vorderseite, *b* Totalansicht . . . 14 a
„ 25. Gl. 524 . . . . . 14 b
„ 26. Hofmus. 24, sabäisches Relief (Wien) 15 b
„ 27. Typenübersicht zum Totschlägersymbole: *a* Gl. 487, *b* CIH 383, *c* Gl. 491, *d* CIH 378, *e* Sab. Denkm. 20, *f* Bulawayostein, *g* Gl. 488, *h* Gl. 1572, *i* Gl. 712, *j* Gl. 1649, *k* Gl. 485, *l* Os. 1, *m* Gl. 717 . . . . 16 a
„ 28. Totschlägersymbol auf Gl. 717 . . 17 a
„ 29. Sumerische Totschläger . . . . . 17 b
„ 30. Muscheltäfelchen aus Tellô (Paris, Louvre) . . . . . 17 b
„ 31. Kalksteinrelief aus Tellô (Paris, Louvre) 18 a
„ 32. Gott Marduk; Lazurstange aus Babylon (ca. 850 v. Chr.). (Berlin, Kgl. Museen) 18 b
„ 33. Assyrische Götterprozession aus Malatia 18
„ 34. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 472, *b* Gl. 477, *c* Gl. 481, *d* Gl. 485, *e* Gl. 502 19 a
„ 35. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 503, *b* Gl. 514, *c* Gl. 522, *d* Gl. 525, *e* Gl. 545, *f* Gl. 558, *g* Gl. 549 . . . . . 19 b
„ 36. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 565, *b* Gl. 573, *c* Gl. 591, *d* Gl. 596, *e* Gl. 610, *f* Gl. 696, *g* Gl. 731 . . . 20 a

[1] Durch die freundliche Überlassung von Klischees haben mich die Herren Professoren Fr. Delitzsch (zu Abb. 60, 157, 178, 195), P. Handcock (zu Abb. 29), H. V. Hilprecht (zu Abb. 18, 196), P. Jacobsthal (zu Abb. 66, 71 f.), M. Jastrow (zu Abb. 32, 33, 51, 52, 54, 62, 182, 197), A. Jeremias (zu Abb. 57, 106, 142, 143, 159) sowie ihre Herren Verleger verpflichtet. Die Photographien zu Abb. 83, 169, 170, 180 danke ich der Güte Sr. Exz. Halil Edhem, jene zu Abb. 88, 166 der Direktion des Museums in Marseille, die Photographie von Abb. 20 Herrn Prof. Dr. Hans Schrader. Zu Abb. 21 hat mir Herr L. Heuzey einen Lichtdruck überlassen, zu Abb. 173 Herr Dr. E. A. Wallis Budge den Abklatsch. Herrn Dr. V. Christian danke ich die Photographie zu Abb. 107. Herrn A. J. Evans verdanke ich die Erlaubnis zur Reproduktion der Abb. 5, 6 f g, 13, 19, 113. Herr L. Delaporte gestattete mir die Reproduktion der von ihm veröffentlichten Siegelzylinder.

Seite

Abb. 37. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 743, *b* Gl. 796, *c* Gl. 797 . . . . . 20 a
„ 38. Blitzbündel u. Doppelgriffel auf Gl. 1527 20 b
„ 39. Blitzbündel und Doppelgriffel auf Gl. 1531 . . . . . 20 b
„ 40. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 910, *b* Gl. 916, *c* Gl. 1000 B, *d* Gl. 1109 21 a
„ 41. Blitzbündel und Doppelgriffel auf Hofmus. 14 . . . . . 21 b
„ 42. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 1467, *b* Gl. 1468, *c* Gl. 1529, *d* Gl. 1550 . 21 b
„ 43. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 1558, *b* Gl. 1559, *c* Gl. 1560 . . . . . 22 a
„ 44. Blitzbündel und Doppelgriffel auf sabäischen Inschriften: *a* Gl. 1641, *b* Gl. 1647, *c* Gl. 1675, *d* Gl. 1698, *e* Gl. 1664 . . . . . 22 a
„ 45. Göttersymbole auf sabäischen Münzen 23 a
„ 46. Blitzbündel auf minäischen Inschriften: *a* Gl. 1158, *b* Gl. 1302, *c* Hal. 480, *d* Delosaltar . . . . . 23 a
„ 47. Blitzbündel auf sabäischen und katabânischen Inschriften: *a* Mars. X, *b* Gl. 781, *c* Gl. 1343, *d* Gl. 1434 23 b
„ 48. Monogramm auf Gl. 1095 . . . . 25 a
„ 49. Monogramm auf Gl. 1422 . . . . 25 b
„ 50. Übersicht über die sabäo-minäischen und babylonischen Formen des einfachen Blitzbündelsymboles von: *a* Hofm. 14, *b* Gl. 591, *b′* Gl. 1698, *c* Gl. 1158, *c′* Gl. 1664, *d* Münze Hofm. I 12, *d′* Gl. 472, *e* Hal. 480; *α* von der Nazi-Maruttaschstele (vgl. Abb. 51), *α′* von einer Belehnungsurkunde Nebukadnezars I. (ca. 1130 v. Chr.), *β* vom babylonischen Siegelzylinder Delaporte 181, *β′* vom babylonischen Siegelzylinder Delaporte 148 (ca. 2200—2100 v. Chr.), *γ* von der Alabastertafel Schamschi Adads IV. (ca. 823—811 v. Chr., vgl. Abb. 54), *γ′* von der Belehnungsurkunde Meli Schipaks (ca. 1204—1190 v. Chr.) 25
„ 51. Grenzstein des Nazi-Maruttasch, ca. 1322—1297 v. Chr. (Paris, Louvre) 26 a
„ 52. Seite D einer Urkunde aus der Zeit Meli Schipaks (ca. 1204—1190 v. Chr., Paris, Louvre) 27

Seite

Abb. 53. Ochse mit Blitzbündel, vom babylonischen Siegelzylinder Delaporte 204 (Paris, Bibliothèque nationale) . . 26 b
„ 54. Alabastertafel Schamschi Adads IV. (ca. 823—811 v. Chr., London, British Museum) 27
„ 55. Das dreistrahlige Blitzbündel: *a* vom Delosaltare, *b* von Gl. 1343; *α* vom Bilde Teschups (aus Babylon, s. Abb. 57) . . . . . 28 a
„ 56. Blitzbündel in der Hand Adads, auf einer Lazurstange aus Babylon . . 28 a
„ 57. Bild des hetitischen Gottes Teschup, aus Babylon . . . . . 28 b
„ 58. Das zwei- und dreistrahlige Blitzbündel: *a* von Mars. X, *b* von Gl. 781; *α* von der Alabasterskulptur Aschurnaṣirpals III. (Abb. 60) . . 28 a
„ 59. Gemme mit liḫyânischer Inschrift (London, British Museum) . . . 28 b
„ 60. Alabasterskulptur Aschurnaṣirpals III. (ca. 883—859 v. Chr.) aus Nimrud (London, British Museum) . . . 29 a
„ 61. Goldblitz aus dem Anu-Adadtempel in Assur . . . . . 29 b
„ 62. Götterprozession aus dem Nordwestpalaste Aschurnaṣirpals III. (883—859 v. Chr.) in Nimrud (London, British Museum) 29
„ 63. Das Doppelgriffelsymbol: *a* von der Ganncaustele (Abb. 112), *b* von sab. Denkm. 1, *c* von Lévy 2, *d* von Hofm. 9, *e* von Gl. 1139 . . . 30 a
„ 64. Übersicht über das Doppelgriffelsymbol: *Aa* von Gl. 472, *Ab* von der Münze Hofm. I 12, *Ba* von Hofm. 14, *Bb* von sab. Denkm. 1, *Bc* von Hofm. 9, *C* von der Ganncaustele, *α* von einer Belehnungsurkunde Nebopaliddins (ca. 868 v. Chr., British Museum), *β* vom babylon. Siegelzylinder Delaporte 592 (Paris, Bibliothèque nationale), *γ* vom babylon. Siegelzylinder Delaporte 602 (Paris, Bibliothèque nationale) 31
„ 65. Symbole auf Gl. 1550 . . . . . 32 a
„ 66. Zweistrahliger Blitz auf einem etruskischen Spiegel . . . . . 32 b
„ 67. Stierkopf von der Inschrift CIH 102 (Paris, Académie) . . . . . 33 a
„ 68. Die Ḥadaḳâninschrift, Gl. 302 (Berlin, Kgl. Museen) 33

Seite

Abb. 69. Stierkopf vom Altar von ʾAbyân (Os. 30). (London, British Museum) . 33 a
„ 70. Sabäische Münzen im Hofmuseum zu Wien . . . . . 33 b
„ 71. Goldener Ring mit Blitz aus Bolsena (Dresden) . . . . . 34 a
„ 72. Tetradrachme des Ptolemäus Epiphanes (Berlin) . . . . . 34 a
„ 73. Sternsymbol auf Gl. 1728 . . . . 35 a
„ 74. Sternsymbol: *a* von Gl. 755, *b* von Mars. XII . . . . . 35 a
„ 75. Sternsymbol auf Gl. 1552 . . . . 35 b
„ 76. Symbol des Sibitti und Ištarstern von einer babylon. Bestallungsurkunde Nebo-Schumischkun I. (ca. 900 v. Chr., Kgl. Museen, Berlin) . . . 35 b
„ 77. Bavianrelief (ca. 705—681 v. Chr.) . 36 a
„ 78. Assyrischer Siegelzylinder (Paris, Bibliothèque nationale) . . . . . 36 b
„ 79. Assyrischer Siegelzylinder (Paris, Bibliothèque nationale) . . . . . 36 b
„ 80. Symbole auf einem babyl. Siegelzylinder (Sammlung Pierpont-Morgan) . . 36 b
„ 81. Sabäisches Relief aus Hâz (Gl. 210) 37 a
„ 82. Sabäisches Relief aus ʿErrên (Gl. 230) 37 b
„ 83. Sabäischer Altar (O. M. 157, Tschinili-Kiöschk, Konstantinopel) . . 38 a
„ 84. Sabäischer Altar aus Mârib (Gl. 737) 38 a
„ 85. Sabäisches Relief aus Domâr (Gl. 801) 38 a
„ 86. Sabäische Inschrift aus Domâr (Gl. 804) 38 b
„ 87. Sabäischer Altar, CIH 362 (Paris, Louvre) . . . . . 38 b
„ 88. Sabäischer Altar, Mars. III (Mus. Marseille) . . . . . 39 a
„ 89. Sabäischer Altar aus Ǧir'ân, Gl. 262 (Berlin, Kgl. Museen) . . . . . 39 b
„ 90. Oberteil eines sabäischen Altares aus Ṣirwâḥ (Gl. 1652) . . . . . 40 a
„ 91. Sabäische Gemme (London, Brit. Mus.) 40 a
„ 92. Sabäische Gemme (Berlin, Kgl. Mus.) 40 a
„ 93. Ḳatabânischer Altar aus Ǧedîda (Gl. 1111) . . . . . 40 b
„ 94. Ḳatabânischer Altar aus dem Ǧaut (Gl. 1747/8) . . . . . 40 b
„ 95. Ḳatabânisches Felsenrelief aus Ḥenu ez-Zireir (Gl. 1426) 41
„ 96. Altarfragment aus Ieha . . . . . 41 b
„ 97. Babylonischer Siegelzylinder (J. Pierpont-Morgan library) . . . . . 42 a
„ 98. Phönizische Grabstele aus Karthago (Mus. du Bardo) . . . . . 42 a
„ 99. Babyl. Siegelzylinder (Paris, Bibl. nat.) 42 b

Seite

Abb. 100. Mondsichel mit Stern auf einem Grenzsteine aus Susa (Paris, Louvre) . 42 b
„ 101. Mondsichel und Scheibe von einem babylonischen Siegelzylinder (Brit. Mus., London) . . . . . 42 b
„ 102. Handsymbol von Gl. 1724 . . . 44 a
„ 103. Sabäische Bronzetafel aus ʿAmrân (London, Brit. Mus.) . . . . . 44 a
„ 104. Symbol auf Hal. 257 . . . . . 44 b
„ 105. Opfertisch auf einem ägyptischen Grabsteine des mittleren Reiches (Genf) . . . . . 44 b
„ 106. Mondsichel und Hand, Amulett im Besitze von A. Jeremias . . . . 45 a
„ 107. Messinghand von einer persischen Fahnenstange im k. k. Naturhist. Hofmuseum, Wien (Invent. 25551) 45 a
„ 108. Handsymbol auf einer punischen Stele aus Karthago . . . . . 45 b
„ 109. Handsymbol auf einem babylonischen Siegelzylinder . . . . . 45 b
„ 110. Kreuzsymbol auf Gl. 1209 . . . 46 a
„ 111. Sabäische Siegel (Berlin. Kgl. Mus.) 46 a
„ 112. Sabäische Stele . . . . . 46 b
„ 113. Minoisches Kreuz . . . . . 47 a
„ 114. Babylonischer Siegelzylinder (ca. 1700—1200 v. Chr.), Delaporte 297 (Paris, Bibl. nat.) . . . . . 47 b
„ 115. Neubabylonischer Siegelzylinder, Delaporte 385 (Paris, Bibl. nat.) . . 47 b
„ 116. Speerspitzensymbol auf Gl. 552 . . 48 a
„ 117. Speerspitzensymbol auf sabäischen Münzen . . . . . 48 b
„ 118. Speerspitzensymbol auf Hal. 236 . 48 a
„ 119. Babylonisches Siegel, Delaporte 603 (Paris, Bibl. nat.) . . . . . 48 b
„ 120. Federkrone auf Hal. 155 . . . . 49 a
„ 121. Federkrone auf dem Haupte eines geflügelten Genius auf einem altlihjânischen Siegelzylinder . . . 49 a
„ 122*a*. Minoische Hieroglyphe auf der Phästusscheibe . . . . . 49 a
„ 122*b*. Revers einer sardischen Münze . 49 a
„ 123. Federkrone auf dem Haupte Adads, von einer Lazurstange aus Babylon (MDOG, Nr. 5) . . . . . 49 b
„ 124. Achämenidischer Siegelzylinder (Delaporte 399, Paris, Bibl. nat.) . . 49 b
„ 125. Fragment der Geierstele (ca. 3000 v. Chr., Paris, Louvre) . . . . 50 a
„ 126. (Sab. Denkm. 40.) Sabäische Inschrift im Tschinili-Kiöschk Konstantinopel, 50 b

Seite

Abb. 127. Gl. 1757 = München 103 (aus Sirwâḥ) 51 a
„ 128. Sabäischer Terrakottastein im k. k. Hofmuseum zu Wien . . . . . 51 a
„ 129. Sabäische Inschrift aus Kaskasè . . 51 b
„ 130. Schlange auf der minäischen Inschrift Gl. 1316 (aus Barâḳiš) . . 52 a
„ 131. Torsymbol auf der minäischen Inschrift vom Mikrâb in Maʿîn (Gl. 1153) . . . . . 52 a
„ 132. Anfang der minäischen Inschrift Gl. 1083 (aus Maʿîn) . . . . . 52 b
„ 133. ʿAttarmonogramm und Blitzbündel auf der minäischen Inschrift Hal. 480 (aus Barâḳiš) . . . . . 53 a
„ 134. ʿAttarmonogramm, Blitzbündel und Schlange auf der minäischen Inschrift Gl. 1302 (aus Barâḳiš) . . 53 b
„ 135. Blitzbündel und Tor auf der minäischen Inschrift Gl. 1162 (aus Maʿîn) 53 b
„ 136. Tor und Schlange auf der minäischen Inschrift Gl. 1234 (aus Barâḳiš) . 54 a
„ 137. Blitzbündel, Schlange und Tor auf dem Delosaltare . . . . . 54 a
„ 138. ʿAttarmonogramm, Blitzbündel, Schlange, Stern und Tor auf der minäischen Inschrift Gl. 1158 (aus Barâḳiš) . . . . . 54 b
„ 139. Schluß von Hofmuseum 4 (aus Mârib) 54 b
„ 140. Schlangengott mit Torflügel auf einem vorsargonischen Siegelzylinder des British Museum . . . . . 55 b
„ 141. Sabäische Gemme im British Museum (London) . . . . . 56 a
„ 142. Achämenidischer (?) Siegelzylinder (London, British Museum) . . . 56 b
„ 143. Achämenidischer (?) Siegelzylinder (London, British Museum) . . . 57 a
„ 144. Muscheltäfelchen aus Tellô (voragadeische Periode vor 3800 v. Chr., Paris, Louvre) . . . . . 57 a
„ 145. Siegel Netan-yâhû's (Paris, Louvre) 57 b
„ 146. Assyrischer Siegelzylinder (Delaporte 378, Paris, Bibl. nat.) . . . . 57 b
„ 147. Syro-kappadokischer Siegelzylinder (Delaporte 473, Paris, Bibl. nat.) . 57 b
„ 148. Altlihyânischer Siegelzylinder . . 58 a
„ 149. Sabäische Bronzeschnalle (Wien, k. k. Hofmuseum) . . . . . 58 b
„ 150. Babylonischer Siegelzylinder (Delaporte 301, Paris, Bibl. nat.) . . 59 a
„ 151. Phönizisches Chalzedonsiegel (Paris, Louvre?) . . . . . 59 a

Seite

Abb. 152. Steinbock aus Ẓafâr (Besitz Sr. Exz. Maḥmûd Bey) . . . . . 59 b
„ 153. Sabäisches Relief aus Ẓafâr (Wien, Hofbibliothek) . . . . . 59 b
„ 154. Sabäische Bronzelampe (Wien, k. k. Hofmuseum) . . . . . 60 a
„ 155. Sabäisches Relief (Hofmus. 125, Wien, k. k. Hofmuseum) . . . 60 a
„ 156. Babylonischer Siegelzylinder, Delaporte 294 (ca. 1700—1200 v. Chr., Paris, Bibl. nat.) . . . . . 60 b
„ 157. Mit Draehen- und Stierreliefs geschmückter Turm des Istartores . 60 b
„ 158. Syro-kappadokischer Siegelzylinder, Delaporte 467 (Paris, Bibl. nat.) . 61 a
„ 159. Reliefplatte aus Ninive . . . . 61 a
„ 160. Sabäisches Relief aus Ẓalma (Gl. 715) 61 a
„ 161. Sabäisches Relief aus Mârib . . . 61 b
„ 162. Sabäisches Relief (Sab. Denkm. 46) im Tschinili-Kiöschk in Konstantinopel . . . . . 61 b
„ 163. Sabäisches Relief aus Šibâm (Gl. 103) 62 a
„ 164. Kappadokischer Siegelzylinder (Delaporte 418, Paris. Bibl. nat.) . . 62 a
„ 165. Sabäisches Architekturstück (Hofmus. 123, Wien, k. k. Hofmuseum) . . 62 b
„ 166. Sabäischer Altar (Seite), Mars. III (Marseille) . . . . . 62 b
„ 167. Sabäische Bronze aus Ẓafâr . . . 64 a
„ 168. Antilopenkopf aus Ẓafâr . . . . 64 b
„ 169. Sabäischer Altar (O. M. 34) im Tschinili-Kiösehk, Konstantinopel . . . 65 a
„ 170. Stierköpfe als Ornament auf sabäischen Altären: *a* von O. M. 135. *b* von O. M. 138 (Konstantinopel, Tschinili-Kiöschk) . . . . . 65 b
„ 171. Stierkopf mit Inschrift (Gl. 325) von einem sabäischen Bronzegefäße . . 66 a
„ 172. Stierkopf u. Monogramm von Gl. 1422 66 a
„ 173. Vorderfront des Altares Gl. 301 (London, Brit. Mus.) nach dem Abklatsche . . . . . 66 b
„ 174. Tierkopf auf Bibl. nat. 22 . . . . 66 b
„ 175. Göttersymbole auf einer phönizischen Terrakottaplakette aus Karthago . 67 a
„ 176. Sabäische Bronzetafel aus ʿAmrân (CIH 72, London, Brit. Mus.) . . 68 a
„ 177. Sabäisches Relief aus Beyt el-Aŝwal (Gl. 397) . . . . . 68 a
„ 178. Der Löwe von Babylon . . . . 68 b
„ 179. Sabäische Bronze aus dem k. k. Hofmuseum zu Wien . . . . . 68 b

Seite

Abb. 180. Sabäisches Relief (O. M. 84), Mordtmann 77, im Tschinili-Kiöschk in Konstantinopel . . . . . 69 a

„ 181. Sabäische Bronzetafel aus ʿAmrân CIH 73 (London, Brit. Mus.) . . 69

„ 182. Muster eines assyrischen Gewandes (London, Brit. Mus.) . . . . . 69 b

„ 183. Sabäisches Bronzepferd (Hofmus. 132, Wien, k. k. Hofmuseum) . . . 70 a

„ 184. Sabäisches Bronzepferd im Tschinili-Kiöschk, Konstantinopel . . . . 70 b

„ 185. Drachenkopf von Gl. 495 (aus Mârib), Tschinili-Kiöschk, Konstantinopel . 71 b

„ 186. Drachenkopf aus Bronze, Höhe 6·5 cm (Wien, k. k. Hofmuseum) . . . 72 a

„ 187. *a* Ṣirruschlange von einer Belehnungsurkunde Nebukadnezars I. (ca. 1125 v. Chr.) aus Nippur (im Besitze H. V. Hilprechts), *b* Schlange von Gl. 1158 . . . . . 72 a

„ 188. *a* Ṣirruschlange auf einer babylonischen Grenzsteinurkunde (ca. 12. Jahrh. v. Chr.), Paris, Louvre, *b* Schlange auf Gl. 1302 . . . . 72 b

Seite

Abb. 189. *a* Ṣirruschlange auf einer Bestallungsurkunde (ca. 900 v. Chr.), Berlin, Kgl. Museum, *b* Schlange auf Gl. 1234 72 b

„ 190. *a* Ṣirruschlange auf der Belehnungsurkunde Melischipaks (ca. 1204—1190 v. Chr.) aus Susa (Paris, Louvre), *b* Schlange auf dem minäischen Delosaltare . . . . . 73 a

„ 191. Fragment einer Bronzeschlange aus Südarabien (Hofmus. 136), Wien, k. k. Hofmuseum . . . . . 73 a

„ 192. Bronzestab mit Schlangenkopf aus Südarabien (Wien, k. k. Hofmuseum) 73 b

„ 193. Bronzeschlange aus Susa (Paris, Louvre) . . . . . 73 b

„ 194. Schlangenstab aus Bronze, aus Susa (Paris, Louvre)[1] . . . . . 73 b

„ 195. Der Drache von Babylon . . . . 74 a

„ 196. Der babylonische Drache (Sirruššu), Tonrelief, ca. 2300 v. Chr. (Tschinili-Kiöschk, Konstantinopel) . . 74 a

„ 197. Babylonische Bronzetafel mit Beschwörungsszene (Paris, Sammlung de Clerq) . . . . . 74 b

Corrigenda.

Seite 3 b, Zeile 38	lies: Tagen.	Seite 29 b, Zeile 2	lies: hetitischen.
„ 5 oben	„ A. statt A).	„ 33 a, Zeile 14	„ Zafâr.
„ 5 oben	„ ḳatabânische.	„ 35 a, Abb. 73	ist umzudrehen.
„ 5 b, Zeile 7, 11	„ Ḳadd.	„ 38 b, Zeile 7	lies: Ġailân.
„ 6 b, Zeile 2, 17	„ Pause.	„ 40 b, Zeile 2	„ Fragment.
„ 6 b, Zeile 7	„ durchgepaust.	„ 51 a, Zeile 6	„ Abessinien.
„ 8 a, Zeile 17	„ Ölstein.	„ 51 unten	„ b) statt b.
„ 12 b, Zeile 12	„ babylonischen.	„ 53 a, Zeile 30	„ bn statt ben.
„ 13 a, Abb. 21	„ Babylonische.	„ 56 a, Zeile 8	„ Ṣirru.
„ 23 b, Abb. 47	„ ḳatabânischen.	„ 58, Note 4	„ Bês.
„ 27 b, Zeile 2	„ hetitischen.	„ 59 b, Zeile 2	„ gepaust.
„ 28 b, Zeile 15, 27	„ hetitische.	„ 67 a, Abb. 175	„ Terrakottaplaquette.
„ 28 b, Abb. 57	„ hetitischen.	„ 67 b, Zeile 6	„ Terrakottaplaquette.
„ 28 b, Abb. 59	„ liḥyânischer.		

[1] Nähere Angaben über die Stelle im Bd. VII von de Morgans Publikation kann ich zurzeit nicht geben, da der Band in Wien nicht zu haben ist. Die Photographie verdanke ich Herrn Dozenten Dr. G. Hüsing. Aus dem gleichen Grunde bin ich jetzt auch außerstande, die Literaturangabe zu Abb. 193 nochmals nachzuprüfen.

INHALT.

	Seite
Vorwort	3— 4
A. Göttersymbole	5—56
a) Sabäische und katabânische Symbole	5—51
Der Totschläger	6—19
Das Blitzbündel und der Doppelgriffel	19—32
Blitzbündel und Donnerkeil (Stierkopf)	32—34
Das Sternsymbol	35—37
Mondsichel und Scheibe	37—44
Die Hand	44—46
Das Kreuz	46—47
Die Speerspitze	48
Die Federkrone und die Vulva	49—51
b) Die minäischen Symbole (ʿAttarmonogramm, Blitzbündel, Schlange, Stern, Tor)	51—56
B. Symboltiere	56—75
Der Steinbock	56—64
Die Antilope	64—65
Der Stier (Stierkopf)	65—67
Löwe und Sphinx	67—70
Das Pferd	70—71
Schlange und Drache	71—75
Der Adler	75
Zusammenfassung	76
Schlußbemerkungen	77—80
Transkriptionstabelle	81
Verzeichnis der Abkürzungen	81
Verzeichnis der zitierten Inschriften	82—84
Eigennamen- und Sachregister	85—92
Sabäisches Wortregister	92—98
Verzeichnis der Abbildungen	99—103
Corrigenda	103

DENKSCHRIFTEN
DER
KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN.
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE.

58. BAND, 2. ABHANDLUNG.

STAAT UND GESELLSCHAFT
IM
MITTELALTERLICHEN SERBIEN.

STUDIEN ZUR KULTURGESCHICHTE DES 13.—15. JAHRHUNDERTS.

VON

CONSTANTIN JIREČEK,
WIRKL. MITGLIEDE DER KAIS AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

DRITTER TEIL.

VORGELEGT IN DER SITZUNG AM 17. DEZEMBER 1913.

WIEN, 1914.
IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von ADOLF HOLZHAUSEN in Wien,
K. UND K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKER.

12. Materielle Kultur: Bauten, Volkstrachten, Nahrung usw.

Die Bauwerke: Kirchen und Klöster; Burgen und Landhäuser des Königs, des Adels und Klerus; das Stadthaus und das Bauernhaus. Die innere Einrichtung des Hauses. Physischer Typus der Bevölkerung. Stellung zu anderen Völkern. Die Verbreitung fremder Kultureinflüsse. Haar- und Barttracht. Kleidung und Kopfbedeckung. Schmuck und Waffen. Nahrungsmittel und Getränke.

Es ist nicht leicht, das gesellschaftliche und geistige Leben der Serben im Zeitalter der Nemanjiden in einem genauen Bild vorzuführen. Die erhaltenen historischen Denkmäler sind meist kirchlicher Art. Es fehlt an gleichzeitigen Dichtungen, in denen sich der Geist der Gesellschaft so spiegeln würde wie in der weltlichen Poesie des Nordens und Westens von Europa, z. B. in den skandinavischen Sagas, in den Liedern der provençalischen Troubadours, in dem französischen Ritterroman oder in den Werken der deutschen Minnesänger. Es gibt auch keine Erzählungen in Prosa, wie sie auf italienischem Boden Florenz im 14. Jahrhundert aufzuweisen hat, voran die von Boccaccio und Sacchetti. Aus dem mittelalterlichen Serbien hat sich nichts erhalten in der Art des byzantinischen Epos Digenis Akritas oder der russischen Sage von der Heerschar Igors (1185). Handschriftliche Aufzeichnungen der Heldenlieder beginnen erst in der Neuzeit. Das altserbische archivalische Material beschränkt sich meist auf Schenkungen an Kirchen und auf Handelsakten. Es fehlen Gerichtsprotokolle, Rechnungsbücher, Privatbriefe u. dgl. Einen gewissen Ersatz für diese Lücken bietet das reiche Detail der ragusanischen Kanzlei- und Gerichtsbücher, mit vielen Nachrichten aus dem Innern der Halbinsel. Die bildlichen Darstellungen auf den Fresken der alten serbischen Kirchen und Klöster sind bisher wenig studiert und liegen nur selten in Abbildungen vor.[1])

Das sichtbarste Denkmal einer jeden vergangenen Kulturperiode sind die Bauwerke. Die Serbenländer besitzen aus den letzten Jahrhunderten des Mittelalters eine nicht unbedeutende Zahl großer und schöner Kirchen, ein beredtes Zeugnis für den einstigen Reichtum des Landes und den kunstliebenden Sinn der Herrscher und der Nation.[2]) Der serbische Archäologe Professor Valtrović hat diese Bauten in zwei Perioden eingeteilt. Die erste umfaßt die Zeiten der Nemanjiden, mit einer großen Mannigfaltigkeit im Grundriß und Aufbau, indem ein jeder Herrscher nach seinem Wunsch oder Geschmack unter dem Einfluß privater und politischer Verhältnisse bauen ließ. Stark bemerkbar sei, besonders in der älteren Zeit, der Einfluß dalmatinischer Meister. Die Bauten der zweiten Periode, seit dem Fürsten Lazar († 1389), haben dagegen einen nationalen Typus, mehr Einheit und Originalität. Der russische Architekt Pokryškin schaltet in der Mitte eine dritte Periode ein, mehr byzantini-

[1]) Vgl. das ältere slavische Material, besonders aus den nordslavischen Ländern, bei L. Niederle, Život starých Slovanův (Leben der alten Slaven), Bd. 1 (in zwei Teilen), Prag 1911—1913, 897 S., reich illustriert.

[2]) Literatur: F. Kanitz, Serbiens byzantinische Monumente, Wien 1862. Reiseberichte der Architekten D. S. Milutinović und M. Valtrović 1872—1885 an die ‚Serbische gelehrte Gesellschaft', gedruckt im Glasnik Bd. 36, 41, 44, 46, 47, 48, 52, 53, 64. Ihre Zeichnungen wurden 1872 in Moskau ausgestellt, aber nicht publiziert (vgl. Kondakov, Makedonien 65). Waltrovits, Ὁ Περίδρομος, Mitteilungen über neuere Forschungen auf dem Gebiete serbischer Kirchenbaukunst, Wien 1878, 4° mit 1 Tafel. M. Valtrović, Blicke auf die alte serbische Architektur (Pogled na staru srpsku architekturu) Glas 17. P. Pokryškin, Die orthodoxe Kirchenarchitektur (Pravoslavnaja cerkovnaja architektura) des 12.—18. Jahrh. im jetzigen Königreich Serbien, russ., Ausgabe der kais. Akademie der Künste, Petersburg 1906, 76 S. und 106 Tafeln in gr.-8° (mir unzugänglich, da nicht im Handel; Referate von Valtrović im Starinar, N. S. 1, 1906, Beilage S. 34—43 und Strzygowski in der Byz. Z. 16 (1907) 729 f. A. Stevanović, O zavetnoj misli sv. Save (über den traditionellen Gedanken des hl. Sava), Belgrad 1908 (vgl. Letopis 249, 1908, 98—99). Dr. Vladimir A. Petković, Žiča, in Starinar, N. S. 1 (1907), 2 (1908), 4 (1909). N. P. Kondakov, Makedonien (Makedonia), eine archäologische Reise, russ., Petersburg, Kais. russ. Akademie der Wissenschaften 1909, 308 S. mit 194 Textbildern und 13 Tafeln. Ch. Diehl, Manuel de l'art byzantin, Paris 1910 (über Serbien p. 706 ff.). G. Balş, Une visite à quelques églises de Serbie, Bucarest 1911, 44 S. 4° mit 70 Textabbildungen, mir bekannt aus dem Referat von Strzygowski, Byz. Z. 21 (1912) 647—648.

scher Art, seit König Stephan Uroš II. (1282—1321). Auch nach dem russischen Kunsthistoriker Professor Kondakov war die zweite Hälfte des 13. und die erste des 14. Jahrhunderts die Glanzperiode der serbischen Architektur, unter byzantinischem Einfluß. Der rumänische Architekt Balş unterscheidet vier Perioden: eine byzantinische bis 1191, eine mit romanischem Einschlag 1191—1280, eine Erneuerung des byzantinischen Einflusses 1280—1360 und eine nationaler Art 1360—1450. Die fremden architektonischen Einflüsse, einerseits aus dem byzantinischen Reich, andererseits aus Dalmatien, lassen sich im Detail klar verfolgen.

In der byzantinischen Kunst gab es zuerst seit dem Ende des 9. und wieder seit dem 12. Jahrhundert eine Renaissance, nach Kondakov ein neues goldenes Zeitalter. Im Plan der Kirche verschwindet die Basilika; auch das Oktogon und der Trikonchos werden selten. Herrschend bleibt seit dem 10. Jahrhundert die Form des griechischen Kreuzes mit bleigedeckter Kuppel. Ein neues Element ist seit dem 11. Jahrhundert die glänzende Dekoration der Außenseite, die Polychromie der Fassade, hergestellt durch wechselnde Lagen von Stein und färbigen Ziegeln in Reihen oder in geometrischen Figuren, Zacken, Rhomben, Kreuzen, Mäandern usw., nicht selten wie ein bunter Teppich stilisiert und auch von den Serben trefflich nachgeahmt. Das Innere der Kirche, im Hintergrund abgeschlossen von der vergoldeten Ikonostasis, welche den Altar verdeckt, wurde nach dem Rückgang der alten Mosaik vom Boden bis zur Kuppel ganz geschmückt mit Fresken. Der Fußboden war meist aus färbigen Steinen in verschiedenen Figuren zusammengestellt.[1])

Es war nicht der unmittelbare Einfluß von Konstantinopel, welcher das geistige Leben des Westens der Halbinsel beeinflußte, sondern nähere Muster in den Provinzen von Byzanz. Seit dem 11. Jahrhundert waren es besonders die Klöster des Athos, die selbst spätmittelalterlich sind. Ein älteres Zentrum war Thessalonich mit seinen prachtvollen Kirchenbauten aus dem 6.—14. Jahrhundert, vor allem mit der alten Kirche des hl. Demetrios, einer Basilika mit fünf Schiffen, der Rundkirche des hl. Georg und der von außen mit wundervollen Ornamenten aus färbigen Ziegeln gezierten Apostelkirche. Im Innern Makedoniens haben die Kirchen von Ochrid und Prespa aus der Zeit des Zaren Samuel noch die alte Basilikenform, die jüngeren, wie die Klemenskirche von Ochrid (1295), die Kreuzesform mit Kuppel.[2]) Ein schönes Denkmal der Komnenenzeit (1164) ist die Ruine der St. Panteleimonskirche in dem jetzt von mohammedanischen Albanesen bewohnten Dorf Nerezi bei Skopje, mit fünf Kuppeln und Resten von Fresken des 12. Jahrhunderts.[3]) Die Ruine der Muttergotteskirche von Matejić auf den Höhen der Crna Gora westlich von Kumanovo, mit griechischen Inschriften aus der Zeit des Kaisers Isaak Komnenos (1057—1059) ist nach Evans ‚eines der edelsten Monumente von Ostrom in diesen Landschaften'.[4])

Die Städte Dalmatiens haben große Bauten verschiedener Perioden aufzuweisen. Sie beginnen mit dem in den Räumen einer römischen Kaiserresidenz, des Palastes Diokletians eingerichteten Dom von Spalato und mit den von den Mustern von Ravenna und der Langobardenzeit Italiens beeinflußten Bauwerken des früheren Mittelalters und reichen bis zu den prächtigen romanischen und gotischen Kathedralen der späteren Jahrhunderte. Die Kirchen von Arbe, Zara, Traù, Spalato usw. sind ein Denkmal des wachsenden Reichtums dieser Gemeinden.[5]) Neben einheimischen Meistern werden urkundlich zahlreiche Italiener genannt.

[1]) Diehl, Manuel 365 f.

[2]) Miljukov, Izvêstija russ. arch. inst. 4, 1 (1899) 139 f.

[3]) Evans, Illyricum III—IV (Archaeologia vol. 49) 95—97. Miljukov a. a. O. 136 und Tafel Nr. 5. Kondakov, Makedonia 174. Nerêzi war um 1300 Besitz des St. Georgsklosters von Skopje, zugleich mit dem Dorf Vodno, mit dem Kloster der Mutter Gottes ‚Eleusa', dem hl. Theodor und dem hl. Panteleimon; Novaković, Zakonski Spomenici 613, 615, Nr. XXVIII, XXXV.

[4]) ‚One of the noblest monuments of Eastern Rome in this region, far advanced on the road to total ruin'. Evans a. a. O. 154—156.

[5]) R. Eitelberger von Edelberg, Die mittelalterlichen Kunstdenkmale Dalmatiens in Arbe, Zara, Nona, Sebenico, Traù, Spalato und Ragusa, Wien 1884, mit 115 Illustrationen und 26 Tafeln (Gesammelte kunsthistorische Schriften Bd. 4). F. G. Jackson, Dalmatia, the Quarnero and Istria, Oxford 1887, 3 Bde. G. T. Rivoira, Le origini del' architettura lombarda e delle sue principali derivazioni nei paesi d'oltro Alpi, vol. I, Rom 1901, 371 pp. gr.-4°; vgl. die Besprechung von F. Bulić, Bullettino di archeologia e storia dalmata 28 (1905) 98—109. Dr. L. Jelić, Contributo alla storia d'arte in Dalmazia, Supplement zum Bullettino 35 (1912), 118 S. über die neuere Literatur.

Im Süden sind die alten Kirchen von Skutari, Dulcigno und Antivari heute in ihren Ruinen kaum kenntlich. In Cattaro war die Kathedrale des hl. Tryphon in der Zeit des Kaisers Konstantin Porphyrogennetos (um 950) eine Rundkirche. Der jetzige dreischiffige romanische Dom wurde im 11. und 12. Jahrhundert aufgeführt, 1166 seine drei Altäre eingeweiht. Aber noch um 1330 werden in dem ältesten erhaltenen Notarialbuch der Stadt zwei ‚officiales supra laborerio ecclesie S. Triphonis' erwähnt, welche mit einem Magister Johannes de la Vechia (oder Vetula) und dessen Sohn einen Vertrag schlossen, vor allem zur Herstellung eines Bleidaches der beiden Glockentürme (campanaria). Die Kirche ist später nach den Erdstößen des 16.—17. Jahrhunderts zu wiederholten Malen restauriert worden. In Cattaro steht außerdem die 1195 erbaute kleine St. Lukaskirche und die 1221 eingeweihte S. Maria de Flumine (La Collegiata), ein schönes Bauwerk romanischen Stiles.[1]) In Ragusa sind die monumentalen Kirchen des Mittelalters nach dem Erdbeben 1667 alle durch moderne Neubauten ersetzt worden. Eine einzige ältere Kirche steht heute als Ruine ohne Dach, die von Kaiser Konstantin Porphyrogennetos erwähnte älteste Kathedrale des hl. Stephan; der kleine Bau wurde noch 1324 von Michael von Bologna mit 30 neuen Figuren ausgemalt.[2]) Viele Generationen haben im 12.—14. Jahrhundert an der großen neuen Domkirche S. Mariae Maioris gearbeitet. An der Spitze der dabei beschäftigten Magistri stand ein mit verschiedenen, auch in das Statut 1272 aufgenommenen Privilegien ausgestatteter Protomagister, welcher auch Privatleuten bei ihren Bauten Ratschläge erteilen durfte. Einer der ersten soll nach der Chronik des Gondola aus Bari in Apulien berufen worden sein. Urkundlich genannt werden Protomagister Eustasius, Sohn des Protomagisters Bernardus (1199), Protomagister Pasqua, Sohn des Protomagisters Petrus (um 1255—1261)[3]) und Protomagister Corvus aus Venedig (um 1326—1336). Philippus de Diversis aus Lucca (1440) schildert den Dom von Ragusa als ein herrliches Gebäude aus Quadern, gepflastert mit Steinen von verschiedener Farbe und durch gemalte Glasfenster vom Tageslicht erhellt. Die durch Reihen großer, starker Säulen getrennten Seitenschiffe waren dem weiblichen Geschlechte angewiesen. Von außen umgab die ganze Kirche ein mit einem Bleidach gedeckter Säulengang.[4]) Davon ist heute nichts mehr zu sehen, denn an derselben Stelle wurde nach 1667 ein großer Neubau aufgeführt. Hinter der Apsis stand auf einem kleinen Platze ein achteckiges Baptisterium, ‚S. Johannes Baptista de Campanili', welches das Erdbeben 1667 glücklich überstanden hat, aber leider durch den Unverstand des 19. Jahrhunderts bis auf die Grundfesten weggeräumt wurde. Von der nahen Kirche des heiligen Petrus de Castello sagt Philippus de Diversis, sie sei in Kreuzform ‚ad morem antiquorum fidelium Graecorum' erbaut gewesen; 1497 mußte sie der neuen, seitdem auch wieder verschwundenen Apostelkirche Platz machen. Die 1347 gestiftete St. Blasiuskirche bauten zahlreiche Protomagister. Es waren 1347—1393 nacheinander: Angelus filius Laurentii petrarii, seit 1376 ein Slave Michael Petrojević, 1381 der Südfranzose Magister Johannes de Vienna, 1383 Leonardus quondam Stephani aus Florenz, der auch den Kreuzgang der Franziskaner baute, 1388 Johannes von Siena, zuletzt Johannes von Pistoja. Italiener waren auch Magister Nicolaus von Padua, der 1349 die Andreaskirche restaurierte, und Magister Cecchus aus Monopoli in Apulien, der 1387 das Campanile des Dominikanerklosters in Angriff nahm. Dalmatinische Steinmetze aus Gravosa, Curzola oder Antivari bauten in derselben Zeit die Privathäuser der Stadt sowie kleine Kirchen des Territoriums von Ragusa.

In Serbien werden ausdrücklich sowohl griechische als dalmatinische Baumeister genannt; es fehlte aber daneben nicht an serbischen Architekten. Man unterschied, wie in

[1]) Über die alten Kirchen von Cattaro G. von Stratimirević im Spomenik der serb. Akademie 28, S. 20 f. und Jelić a. a. O. 105.

[2]) Am 20. September 1324 verpflichtet sich Magister Michael pintor (sic) de Bononia dem Marchus de Lucaro um 60 Perper zu malen ‚cappellam S. Stephani usque XXX figuris de talibus coloribus, sicut sunt ille S. Marie'. Diversa Notarie 1324 Arch. Rag. Seit 1318 arbeitete derselbe Meister an der Vollendung der Fresken der Domkirche S. Mariae Maioris

[3]) Urk. 1199, 1255, 1261 Smičiklas, Codex dipl. 2, 320—321; 4, 611; 5, 193.

[4]) Philippi de Diversis de Quartigianis Lucensis, artium doctoris eximii et oratoris, Situs aedificiorum, politiae et laudabilium consuetudinum inclytae civitatis Ragusii, ed. V. Brunelli, Zara 1882, p. 29—30, 35 (S.-A. aus den Gymn.-Progr. von Zara 1880—1882).

Dalmatien, majstori und deren Oberhaupt, den protomajstor. Vom Erzbischof Sava wird ausdrücklich berichtet, daß er zu dem Bau des Klosters Žiča Maurer, Marmorarbeiter und Maler aus Konstantinopel und den griechischen Ländern mitgebracht habe.[1]) Abendländische Einflüsse sind in dieser Periode auch im byzantinischen Reiche bemerkbar, nach Diehl in Trapezunt an den Skulpturen der Sophienkirche, in Griechenland an den Kirchen von Daphne, Athen und Mistra, ebenso in den Palästen von Mistra.[2]) Dalmatinische Baumeister werden in Serbien urkundlich erwähnt. Der Edelmann Obrad Vojihnić nahm 1326 zum Bau einer Kirche, die er in Trebinje stiftete, zuerst einen Ragusaner auf, den Steinmetz (petrer) Vlachus, Sohn des Kalenda, auf ein Jahr oder mehr, um 40 Perper jährlich nebst Kost und Reisegeld, dann den Zaratiner Lipsa, Sohn des Prvoslav, auf ein Jahr um 45 Perper.[3]) Eine serbische Inschrift vom Jahre 1334—1335 im Kloster vom Dečani nennt als Baumeister des großen Gotteshauses einen Franziskaner oder vielleicht nur Tertiarier, Mitglied des weltlichen ‚dritten Ordens'[4]) aus Cattaro: ‚Frad Vita, der kleine Bruder (mali brat), Protomajstor aus Cattaro, der Stadt des Königs, hat diese Kirche des hl. Pandokrator dem Herrn König Stephan Uroš III. und dessen Sohn, dem erlauchten und überaus großen und berühmten Herrn König Stephan erbaut, in acht Jahren, und vollendet wurde sie im Jahre 6843.'[5]) Auch Camblak weiß von den ‚Leitern des Baues aus den Küstenstädten'.[6]) Aus den Stiftungsurkunden des Klosters von Dečani kennen wir die serbischen Architekten. Es war der Protomajstor Georg mit seinen Brüdern Dobroslav und Nikola, welche schon zahlreiche Kirchen im Lande der Serben gebaut und geschmückt hatten, vielleicht auch die von Banjska und Gračanica. Sie erbauten in Dečani den großen Turm, die Trapezaria (das Refektorium), die Ringmauer und arbeiteten auch an der Kirche mit. Schon von König Uroš II. Milutin hatten sie das Dorf Manastirić als erblichen Besitz erhalten. König Uroš III. schenkte ihnen das Dorf Vlahinja und ein Haus bei Dečani. Sie wurden freiwillig Untertanen dieses Klosters.[7])

Die Terminologie ist aus den Denkmälern wohlbekannt. Die Kirche (hram, crkva), deren Mauern (stjena) aus verschiedenfärbigen Quadern oder aus wechselnden Lagen von Bruch- und Backsteinen aufgeführt waren, hatte eine mit Blei gedeckte Kuppel, gestützt auf Säulen (stlьp) mit Kapitälen (nadstьlpije), Wölbungen (kamara) und Zwischenmauern (prêgrada). Den Fußboden (patos, griechisch ὁ πάτος) bildeten färbige Steine in kunstvoller Gruppierung. Byzantinischen Ursprunges war der Narthex, die große geschlossene Vorhalle mit Fenstern, oft ein neuerer Zubau. Manchmal befanden sich zwei solche Vorräume hintereinander (νάρθηξ und ἐξωνάρθηξ). Serbisch hießen diese Vorhallen priprata, praprata, paprt (wohl aus περίπατος), selten mit dem in Rußland üblichen Ausdruck pritvor.[8]) In den Athosklöstern ist der Narthex mitunter größer als die Kirche selbst; in den byzantinischen Kirchen gibt es auch Vorhallen auf beiden Seiten oder von drei Seiten, wie bei der Apostelkirche von Thessalonich. Der Narthex hatte, wie aus den Typika zu sehen ist, seine Bedeutung bei dem vielgestaltigen Klostergottesdienst, für die Prozessionen und die Taufzeremonien.[9]) In Gračanica ist im Innern der Kirche eine kleine Gallerie auf zwei Pfeilern angebracht, auf welche Treppen hinaufführen; die große Vorhalle mit niedriger Kuppel ist dort erst 1570

[1]) Theodosij bei Pavlović, Domaći izvori za srpsku istoriju (Belgrad 1877) 83, 107 (zьdьe i mramornik; mramorniki i pišuštih).

[2]) Diehl a. a. O. 720.

[3]) Verträge vom 20. April und 30. Juni 1326: ‚Vlachus filius Kalende petrer facit manifestum, quod posuit se et opera sua cum Obrat Voychinich de Tribina' zum ‚opus ecclesie dicti Obrat', ebenso ‚Lipsa filius Pervoslavi de Jadra' bei demselben ‚Obrat Voychinich de Tribigna', ‚ad faciendum unam ecclesiam'. Diversa Cancellariae im Archiv von Ragusa.

[4]) Vgl. ‚Fra Michele Porcello, il quale era chiamato Fra Michele, non perchè fosse frate, ma era di quelli che hanno il terzo ordine di Santo Francesco, e avea moglie'. Sacchetti, Novella Nr. 86, ed. Ottavio Gigli (Firenze 1860) 1, 212.

[5]) Mon. serb. 109. Jastrebov, Spomenik 41, S. 21. Stojanović, Zapisi 1, Nr. 63.

[6]) ‚Ot pomorskyh gradov načelniky zdanija', Glasnik 11, 69.

[7]) Urk. von Dečani (Glasnik, II. Serie, Bd. 12) 58—59, 128—129.

[8]) Paprt im Typikon von Studenica, praprata im Typikon des Erzbischofs Nikodim; vgl. Murko, Das Grab als Tisch (Wörter und Sachen, Bd. 2, 1910) 128. Über pritvor als Laube, gedeckter Eingang des slavischen Wohnhauses, besonders bei den Nordslaven, vgl. Niederle a. a. O. 1, 716 f.

[9]) Über den Narthex ausführlich Diehl a. a. O. 717 f. und Dr. Vlad. Petković, Žiča im Starinar, N. S. 1 (1906) 177 f.

erbaut worden.[1]) Diese Gallerie ist wohl die Urform der Katechumene, welche in Žiča und Peć in der Höhe des Narthex errichtet war und von welcher z. B. der hl. Sava als Erzbischof die Mönche von Žiča beim Gottesdienste beaufsichtigte.[2]) In den lateinischen Kirchen des Küstenlandes ist der Vorraum bei den romanischen Bauten sehr verbreitet, aber viel kleiner, eine offene Säulenhalle, in Ragusa praeambulum, volta genannt, slavisch einst klobučina,[3]) jetzt podtrijemak. Die inneren Wände der Kirchen waren ganz mit Fresken bemalt (pisati, zografisati von ζωγραφέω). Die Zellen (kelija aus κελλίον) der Mönche befanden sich in hölzernen oder steinernen Häusern, die an die äußere Ringmauer (grad) des Klosters angebaut waren. In einem eigenen Gebäude war die mit Fresken geschmückte Speisehalle (trapezarija) untergebracht. Unerläßlich war ein bleigedeckter Turm (pirg von πύργος oder stlьp) mit den Glocken (zvono) und einer Kapelle im oberen Stockwerk, nach dem Muster der festen Türme der Athosklöster.[4]) Er stand über dem Klostertor (porta, vrata), wie in Dečani, oder vor der Kirche, wie der vom Erzbischof Daniel II. mit einer Kapelle des hl. Daniel des Styliten erbaute Turm in Peć, oder über der Eingangstür des Narthex, wie in Žiča. Zwei Türme (dva stlьpa), rechts und links von dem Tor der Kirche, in der Art wie bei den Kathedralen des Abendlandes, hatten nur die Bauten des Nemanja und seiner Brüder in Gradac (Čačak), in Bjelopolje und bei Kuršumlje. Zur Ausschmückung gehörten steinerne Skulpturen, Darstellungen von Löwen, Vögeln, Blattornamenten usw. Statuen blieben in der orientalischen Kirche seit den Zeiten des Kampfes um die Bilder im 8.—9. Jahrhundert streng verpönt. Reich war die innere Einrichtung: vergoldete Kreuze mit Perlen und Edelsteinen, auf Holz gemalte Heiligenbilder (ikona) mit Silber- und Goldverkleidung, dann verschiedene Kirchengefäße, Leuchter, Weihrauchfässer, Vorhänge, überdies eine Auswahl geistlicher Gewänder (riza) und eine Menge gottesdienstlicher Bücher. Die vielen kostspieligen Kirchenbauten des Landes bewogen die Einwohner, sie untereinander und mit fremden Bauwerken zu vergleichen. Ein anonymer serbischer Annalist aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts meint, daß die Vorhalle von Peć, der Goldschmuck von Banjska, der Kirchenbau von Dečani, der Fußboden von Prizren und die Malerei von Resava nirgends ihresgleichen haben.[5])

Von den einzelnen Bauten gehört die bischöfliche Kirche der hl. Peter und Paul von Ras einer älteren Periode an. Die von Nemanja (noch vor 1171) gestiftete Muttergotteskirche an der Toplica bei Kuršumlje hat den Eingang in die Vorhalle zwischen zwei Türmen, Mauern aus Stein und Ziegeln und den Grundriß eines Trikonchos mit drei Altären und einer Kuppel; die Fassade erinnert an die St. Triphonskirche von Cattaro.[6]) Eine zweite Gründung Nemanjas war das Kloster des hl. Georg bei Ras, ungefähr eine halbe Stunde nordwestlich von Novipazar auf einer von weitem sichtbaren Anhöhe mit großer Aussicht erbaut, beim Volke bekannt als die ‚Georgstürme', Gjurgjevi Stupovi. Ein neuer Stifter dieses Klosters wurde Stephan Dragutin, der sich auch hier begraben ließ; noch 1597 wird sein Grab hier erwähnt, daneben in dem Reliquienschatz der Kirche eine Hand des hl. Johannes von Damaskus.[7]) Ein Evangeliumkodex wurde dem ‚hl. Georg in Ras, nahe bei Novipazar', noch 1656 geschenkt, aber in dem stürmischen Kriegsjahr 1689 wurde das Kloster von den Türken zerstört und blieb seitdem verödet.[8]) Die Ruinen werden im 19. Jahrhundert in den Reisebeschreibungen von Boué, Hilferding, Mackenzie und Irby und Evans beschrieben. Hilferding (1858) sah hier noch ein Bild des Königs Stephan Dragutin, mit dem

[1]) Über Gračanica Nušić, Kosovo 2 (Neusatz 1903) 38—46 mit Bild und Plänen. Ausführlich Kondakov, Makedonia 202 f. mit Plan von Pokryškin und Abbildungen.

[2]) Daniel 244, 371.

[3]) In Ragusa eine Kirche S. Petrus de Clobuçina, Cons. minus 1. Juni 1403. Klobučina = volta, die Arkaden auch eines Privathauses öfters in den Archivbüchern der Lamenta von Ragusa 1430—1482.

[4]) Die Glocken für die Apostelkirche von Peć hatte Erzbischof Daniel II. im Küstenlande (Primorje) bestellt; man brachte sie von dort mit großer Mühe über das Gebirge. Daniel 371.

[5]) Serb. Annalen, Ausgaben von Šafařík, Památky 61 und Lj. Stojanović im Glasnik 53 (1883) 38.

[6]) Valtrović und Milutinović im Glasnik 48 (1880) 459—460. Petković im Starinar N. S. 1 (1906) 152 Anm. Stratimirović im Spomenik 28, S. 33.

[7]) Daniel 52. Urk. 1597 Glasnik bos. 21 (1909) 56—57.

[8]) Stojanović, Zapisi Nr. 805, 1535, 1918.

Modell der Kirche in der Hand und las zahlreiche Inschriften bei den alten Porträts des Nemanja, des Stephan Uroš I. und seiner Gattin, der Königin Helena, des ‚Stephan kralj' (Dragutin) als neuen ‚ktitor' und seiner Gemahlin Katharina (Katelina, dšti velikago kralja ugrskago Stefana), ebenso des Stephan Uroš II.[1]) Ippen fand von der Kirche nur das Querschiff mit der Kuppel erhalten; die Ruine war von den Türken zu einer Batterie hergerichtet, wobei eine Menge Steine des alten Baues zur Herstellung einer Umfasungsmauer weggenommen worden war.[2]) Die neuesten Schicksale der Ruine schildert Ljubomir Stojanović, der am letzten Feldzug gegen die Türken im Stab der Ibararmee teilgenommen hat, in einem Brief an mich vom 9. (22.) November 1912. Die Türken hatten die Ruine zu einem strategischen Punkt ersten Ranges eingerichtet und mit Artillerie gut ausgerüstet, welche dem Vormarsch der Serben sehr hinderlich war. Die Serben mußten die alte Stiftung Nemanjas mit Granaten und Shrapnells beschießen, wodurch der Bau stark gelitten hat. Im Innern fand man nach der Eroberung Reste einer sehr schönen Malerei, aber von den Inschriften nur mehr ein Fragment mit den Namen des ‚svety Simeon Nemanja'. Nemanjas größte Stiftung, die Kirche des Klosters Studenica, hat durch ihren einfachen Grundriß, die Bescheidenheit der Ausführung und den Glanz des weißen Marmors auf alle Besucher einen tiefen Eindruck gemacht. Kanitz schreibt, es sei ‚das lehrreichste Beispiel occidentalischer Einwirkung auf die altserbische Kirchenbaukunst, ein Bau von edler organischer Anlage und reizvoller Durchbildung'.[3]) Kondakov meint, in der Architektur erscheine Studenica als ein Denkmal des langobardischen Stiles von Dalmatien, die Malerei sei aber von rein byzantinischem Charakter.[4])

Die Kirche von Žiča, aus wechselnden Lagen von Tuff und Ziegeln in Kreuzesform solid erbaut, mit zwei Seitenkapellen, erinnert in manchen Details an die Klosterkirche von Laura auf dem Athos. Aus schlechterem Material aufgeführt ist ihre große Vorhalle, mit einem zwei Stockwerke hohen Turm über dem Eingang. In den Fenstern dieses Narthex ist ein gotischer Spitzbogen auffällig, während an den Fenstern des Turmes romanische Elemente bemerkbar sind.[5]) Die Klosterkirche von Mileševa ist lang und eng, mit zwei Vorhallen, wie Chilandar, und zwei Kuppeln.[6]) Die 1252 erbaute Klosterkirche von Morača im Osten von Montenegro, in einem Waldtal über einem 20 Meter hohen Wasserfall gelegen, ist in Kreuzesform angelegt, jetzt überragt von einer kegelförmigen, an armenische und georgische Kirchen mahnenden Kuppel aus neueren Zeiten. Das Portal ist nach der Abbildung bei Rovinskij romanisch, mit Pfeilerbündeln beiderseits und einem Rundbogen. Die primitiven alten Skulpturen auf dem Fries, rechts eine gekrönte Mutter Gottes mit Kind über einem Drachen, links ein Mann mit Krone auf dem Haupt, sind nur aus den kurzen Notizen des Rovinskij bekannt.[7])

Ein ganzer Komplex von kleinen Kirchen umgibt die mit ihren Fresken, Grabsteinen und anderen Denkmälern bisher archäologisch nicht untersuchte große dreischiffige, mit Blei gedeckte Patriarchialkirche der hl. Apostel in Peć (Ipek). Drei dieser kleinen Kirchen standen schon im 14. Jahrhundert: die St. Demetriuskirche und die zwei vom Erzbischof Daniel II. erbauten Kirchen, die kleinere des hl. Nikolaus und die größere der Mutter Gottes (der Ὁδηγήτρια von Konstantinopel), die letztere mit zwei Seitenkapellen des hl. Johannes und des heiligen Arsenij, des zweiten Erzbischofes von Serbien. In diesem Bau befindet sich heute noch Daniels Grab. Erzbischof Daniel II. hat überdies eine mit Fresken geschmückte Vorhalle erbaut, zwischen der Apostelkirche, der Demetriuskirche und der Nikolauskirche; eine neue Vorhalle mit Fresken stammt aus der Zeit des Patriarchen

[1]) Hilferding, Bosnia, Hercegovina i Staraja Serbia (Petersburg 1859) 138. Die Inschriften auch bei Stojanović, Zapisi Nr. 5058, 5059, 5079, 5082, 5083, 5087, 5089, 5090.

[2]) (Ippen) Novibazar und Kossovo, Wien 1892, 127.

[3]) Kanitz, Serbien (Leipzig 1868) 79.

[4]) Kondakov, Makedonia 65.

[5]) Dr. Petković, Žiča a. a. O.

[6]) Nach der Beschreibung des Archimandriten Nikifor Dučić, Mileševa im Kalendar Srbobran 1900, 88—92 (Bild S. 133.)

[7]) Rovinskij, Sbornik der russ. Akademie Bd 86 (1909) 92—110 mit Plänen und Bildern. Das Portal ist S. 108 abgebildet und S. 107 beschrieben.

Makarij von 1562.[1]) Die Kirche der Königin Helena, Witwe des Königs Stephan Uroš I., in Gradac bei Raška ist eine malerische Ruine in der Form eines griechischen Kreuzes mit doppeltem Querbalken, an deren Fenstern und Türen man neben byzantinischen auch romanische und gotische Elemente gefunden hat. Altertümlich ist auch die Bischofskirche von Arilje, dem hl. Achilleus von Larissa geweiht, mit dem Bilde des Königs Stephan Dragutin. Ein streng byzantinischer Kuppelbau ist die kleine, von König Stephan Uroš II. Milutin 1314 errichtete Kirche der Heiligen Joachim und Anna im Kloster Studenica. Von demselben Herrscher und seiner jungen Gattin Simonida Palaiologina ist erbaut die prächtige Klosterkirche von Gračanica in Kreuzesform mit fünf Kuppeln und drei Apsiden, mit gut erhaltenen Fresken dieser Zeit; darunter befinden sich auch die Porträts der Stifter. Kondakov spendet dieser Kirche das größte Lob und meint, in Serbien sei ihr keine zweite gleich; er rühmt die glänzende Anlage des Baues, der allerdings durch einige spätere Zutaten verdorben sei, die wunderbare Zusammenstellung von Stein und Ziegel und die schöne Ornamentik der bunten Ziegelreihen in den Fensterarkaden.[2]) Ein vorzüglich ausgeschmückter Bau mit fünf Kuppeln aus der Zeit der größten Blüte der altserbischen Architektur ist nach Kondakov die Kirche des hl. Georg im Kloster von Nagoričino, gleichfalls aus der Zeit des Königs Uroš II. (1313), vollständig mit Fresken ausgemalt.[3]) Die Kirche des Klosters Banjska, gleichfalls unter Uroš II. nach dem Muster von Studenica vom Grund aus neu gebaut, jetzt eine klägliche Ruine, war angelegt in Kreuzesform mit einer Kuppel, zwei Seitenkapellen und einer Vorhalle, von außen verkleidet mit wechselnden Lagen weißer, roter und blauer Steine, im Innern bis zum Marmorboden herab bedeckt mit Malerei und reichem Goldschmuck.[4])

Die Stiftung des Königs Stephan Uroš II., das Kloster Dečani, bezeichnet Evans als ‚den edelsten Kirchenbau im Innern der Halbinsel' und als ein Kompromiß zwischen italienischem und byzantinischem Stil, erbaut aus einer Art Marmor mit roten Adern aus denselben Steinbrüchen in den Schluchten des östlichen Šargebirges, welche auch das Baumaterial für die Römerstadt Ulpiana (jetzt Lipljan) geliefert haben. Die Schilderungen des Daniel und Camblak sind voll des Lobes der herrlichen Lage dieses noch unlängst so unzugänglichen Klosters. Die Kirche, nach M. Milovanović 80 Fuß lang und 74 breit, ist in Kreuzesform angelegt, mit fünf Apsiden und zwei Seitenkapellen des hl. Nikolaus und hl. Demetrius, überragt von einer hohen, von vier Säulen getragenen, mit Blei gedeckten Kuppel; die Mauern bestehen, von außen gesehen, aus horizontalen Lagen roter, blauer und weißer Marmorsteine. Das runde Fenster über der Mitte des Altars öffnet sich zwischen zwei achteckigen Säulen mit gotischen Kapitälen, welche sich auf den Rücken zweier männlicher Figuren stützen. Aus dem Mund eines menschlichen Kopfes über dem Fenster wachsen Weinreben heraus, welche das Fenster von rechts und links umschlingen; zwischen dem Weinlaub dieser Skulptur sind Vögel und verschiedene phantastische Tiere zu sehen. Kunstvoll sind die Marmorsäulen bei den drei Toren der Kirche, viereckig, achteckig, rund, teilweise von Weinranken umschlungen, mit korinthischen Kapitälen; darüber stehen Löwen, über einer ein Adler, über einer anderen ein menschlicher Kopf. Die Decke des Narthex vor dem Eingang, 40 Fuß lang und 50 breit, tragen vier schlanke, achteckige Marmorsäulen; ihre Basis bilden Ornamente mit Köpfen von Löwen, Wölfen, Hunden und Schafen, während über den Kapitälen wieder Löwen und Adler sichtbar sind. Das Innere der Kirche, hell erleuchtet durch Doppelfenster mit Rundbogen,

[1]) Daniel ed. Daničić 368—371. Neuere Beschreibungen: Hilferding, Bosnien, Hercegovina und Altserbien (russ. Petersburg 1859) 171 f.; Pop Miloš Velimirović, Godišnjica 18 (1898) 148 f., 145 f.; eine Photographie bei einer Abh. im M. Dimitrijević, Revue slave 1 (Paris 1906) 40. Ein Bericht des Malers M. Milovanović im Godišnjak der serb. Akademie 23 (1909) 240 f.: die Fresken der Hauptkirche (jetzt sveti Spas genannt, die Heilandskirche) sind aus dem 13., der Muttergotteskirche und der Demetrioskirche aus dem 14. Jahrhundert. A. Bašmakov, Čerez Černogoriju v stranu dikich Gegov (Durch Montenegro in das Land der wilden Gegen), russ., Petersburg 1913, 58—67, mit Photographien.

[2]) Kondakov, Makedonia 202—210. Über die Malerei M. Milovanović im Godišnjak 23 (1907) 238.

[3]) Kondakov, Makedonia 195—199. Die Inschriften besser bei Jagić im Arch. slav. Phil. 31 (1910) 300—305, mit zwei Ansichten nach Photographien von Baron P. Salis-Soglio. Bei Daniel 138, 181, 189 in adjektivischer Form: sveti Georgy Nagoričskij. Die alte Form lautete Nagoričino; vgl. Rječnik der südslav. Akademie unter diesem Namen.

[4]) Daniel 150 f. Serb. Annalen, Ausg. von Lj. Stojanović, Glasnik 53, 7—8. Novaković, Manastir Banjska, Glas 32 (1892) mit Plan.

die in der Mitte durch eine ornamentierte Säule geteilt sind, ist ganz ausgemalt mit wohlerhaltenen Fresken. Rechts steht noch der Thron, auf dem einst die Könige beim Gottesdienste saßen, aus weißem Marmor.[1])

Das wenigste wissen wir von denRuinen des Klosters der Erzengel bei Prizren, der Stiftung des Stephan Dušan, die in der Türkenzeit am ärgsten verwüstet und demoliert wurde.[2]) Aus derselben Zeit stammen die zahlreichen schönen Kirchen der Crna Gora (türk. Karadag), zwischen zwei der damaligen politischen und ökonomischen Mittelpunkte gelegen, zwischen Skopje und Novo Brdo. Besonders hervorragend ist dort die 1337 von der Edelfrau Danica erbaute Kirche des hl. Nikolaus von Ljuboten, jetzt eine Ruine mit Fresken und Porträts des Stephan Dušan, seiner Gattin Helena und seines Sohnes Uroš.[3]) Die Eroberung des kulturell höher stehenden Makedoniens stärkte die Vorherrschaft des byzantinischen Einflusses in Serbien. Bauten aus der letzten Zeit der Nemanjiden, der Caren Stephan und Uroš, reichen weit südwärts, bis in die Landschaften von Ochrid und Prespa, Prilep und Lesnovo, Melnik und Serrai (serb. Ser). Hervorragend ist z. B. die Stiftung des Kesar Gregor (1361) in Zaum am See von Ochrid, ein kleiner Kuppelbau aus wechselnden Stein- und Ziegellagen, mit netzartigen Ziegelornamenten auf der Fassade, heute eine Ruine.[4])

Groß war die Anzahl der kleinen Dorfkirchen (crkvica), erbaut von Sava I. und seinen Nachfolgern. Wo die Mittel zu einem Steinbau nicht ausreichten, wurden, wie von Sava I. und Daniel II. berichtet wird, hölzerne Kirchen errichtet.[5]) Wo auch dies nicht möglich war, ließ Sava wenigstens ein Kreuz aufstellen.[6])

Weniger bekannt sind die weltlichen Bauten. Erzbischof Guillaume Adam schreibt (1332): ‚Die Häuser und Höfe sowohl des Königs als der übrigen Adeligen sind aus Pfahlwerk und Holz gebaut; nirgends habe ich dort einen Hof oder ein Haus aus Stein oder Ziegeln gesehen, außer in den lateinischen Städten an der Küste.'[7]) Diese altserbische Holzarchitektur ist heute vergessen. Sie war aber nicht so vorherrschend, wie es der französische Prälat meinte. Schon die von Niketas Akominatos erwähnte Pfalz des Nemanja war aus Holz und Stein erbaut, mit einem hölzernen Palissadenzaun ringsherum; sie lag wohl im Tal der Toplica und wurde 1190 von Kaiser Isaak Angelos niedergebrannt.[8]) Die einheimischen Quellen unterscheiden die festen ‚Paläste' (polata) von den einfachen Häusern (kuća) und Hütten (kljet, kljetka).[9]) Kantakuzenos erzählt, daß man in der königlichen Pfalz von Priština durch das Tor (πύλη) einen großen Hof (αὐλή) betrat, in welchem die Gäste vom Pferde absaßen; dann folgten äußere und innere Gemächer, darunter wohl auch größere Räume für die Landtage, Gerichtstage, Beratungen, Feierlichkeiten und Gastmähler.[10]) Abseits standen die Stallungen für die Pferde, Räume für die Hunde und Jagdfalken und Wohnungen für die zahlreiche Dienerschaft. In der als Insehrift

[1]) Evans, Antiquarian researches in Illyricum III—IV, 61, 67, 155 Anm. Jastrebov, Spomenik 41, 20 f. Eine ausführliche Beschreibung von Dečani in dem Reisebericht des Malers M. Milovanović im Godišnjak der serb. Akademie 23 (1909) 242—255. Bašmakov a. a. O. 76—104 mit Abbildungen.

[2]) Der russ. Generalkonsul Ivan S. Jastrebov im Spomenik 41, S. 47. Noch 1418 wurde auf Befehl des Igumen Paul des Erzengelklosters oberhalb Prizren (više Prizrena) ein Kodex mit Reden des hl. Grigorij Bogoslov kopiert, Stojanović, Zapisi 1, Nr. 223. Damit hören die Nachrichten auf.

[3]) Evans a. a. O. 84, 93. Miljukov a. a. O. 128—132 und Tafel Nr. 8. Stojanović, Zapisi 1 Nr. 66. Kondakov, Makedonia 177 f. Ein Verzeichnis der Kirchen und Klöster der Crna Gora von Skopje bei Tomić, Naselja 3, 503—507.

[4]) Miljukov a. a. O. 83—86 und Tafel Nr. 9, 10.

[5]) Theodosij bei Pavlović 83 (crkvy drêveny). Daniel 376. Eine Holzkirche (drêvêna crkъvь) in Koriša bei Prizren: Urk. des Prizrener Klosters, Glasnik 15, 274. Eine hölzerne Kirche des hl. Lukas stand im 12. Jahrhundert in der Stadt Sofia: mein Fürstentum Bulgarien 361.

[6]) Domentian 205.

[7]) ‚Edificia et palacia tam regis, quam aliorum nobilium sunt de paleis et de lignis. Nunquam vidi ibi aliquod palacium sive domum de lapide nec de terra, nisi in civitatibus maritimis Latinorum". Guillaume Adam p. 478—479 (Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens, t. II. Paris 1906). Übersetzt (als Brocardus) von Novaković, Godišujica 14 (1894) 31—32.

[8]) Kaiser Isaak εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον des Nemanja καὶ συνετέλεσεν αὐτὸν καὶ τὰ ξύλα αὐτοῦ καὶ τοὺς λίθους αὐτοῦ. τὸ γὰρ πῦρ, ὃ κατὰ τῶν ἐκεῖσε οἰκοπέδων βληθῆναι προσετέταχεις, οὐ μόνον τῶν δρυφάκτων λαβόμενον εἰς κόνιν θερινὴν ἢ καταφαγὸν αὐτὸ ἀπελίπτυνεν, ἀλλὰ καὶ τοὺς λίθους αὐτοὺς συνετέλεσεν. Rede des Niketas an den Kaiser, Recueil des historiens des croisades, Hist. grecs 2 p. 738 C.

[9]) Kljetka = staçon, Kaufladen in Rudnik 1422 Lam. Rag.

[10]) Kantakuzenos III cap. 43, 45.

erhaltenen Urkunde des Königs Stephan Uroš II. für das Kloster Gračanica wird in dem königlichen Schloß Pauni eine Kirche erwähnt, zugeteilt dem Bischof von Lipljan, ein Absteigquartier für den Erzbischof (arhijepiskupovo stanište) und ein ‚sokalnik', d. h. ein Haus mit Küche und Backofen des Hofes.[1]) Im nahen Schlosse Svrčin befand sich eine Kirche des hl. Johannes des Täufers.[2])

Fester gebaut waren die allerdings oft sehr engen Behausungen in den königlichen Burgen. Zu den Ruinen des auf einem steilen, kegelförmigen Felsen erbauten Schlosses von Zvečan am Ufer des Ibar führt ein mühsamer Aufstieg von der Westseite. Oben sahen Boué und Hilferding innerhalb der Mauer mit runden und viereckigen Türmen gut erhaltene Reste der altserbischen Gebäude. Hilferding fand auf der Nordseite die Trümmer eines in zwei Stockwerken aus guten Ziegeln erbauten königlichen Palastes, mit halbrunden Fenstern und Türen und mit Resten von Fresken in den kleinen Räumen; im Erdgeschoß war noch der Hauptsaal zu erkennen. Unmittelbar daneben stand die Ruine der aus der Biographie des Nemanja von König Stephan dem Erstgekrönten bekannten Georgskirche, nach Boué 30 Schritte lang, 10 breit, mit halbkreisförmiger Apsis und Spuren der Wandgemälde. Daneben gab es zwei gewölbte Zisternen. Ippen schreibt: ‚fürwahr eine fürstliche Residenz, würdig der Herrscher aus dem kräftigen Geschlecht der Nemanjić'. Nach seiner Beschreibung bildet den Eingang von der Westseite ein Riesenportal, gedeckt durch einen Turm. Die Umwallung in oblonger Gestalt besteht aus einer den ganzen Gipfel einschließenden mächtigen Bruchsteinmauer, mit Resten von drei Türmen. Im Innern befinden sich die Grundmauern eines langen, rechteckigen Gebäudes, wie Ippen meint, vielleicht eines Vorhofes für Gefolge und Dienerschaft. An der Nordfront stehen die Trümmer eines großen Gebäudes mit Resten von Wölbungen, gedeckt durch einen Turm, jedenfalls die Ruine des eigentlichen Palastes. Es gibt keine Inschriften, Skulpturen oder Wappen. Prächtig ist die Rundsicht von diesem Schloßberg von Zvečan. Unten liegen Mitrovica, Vučitrn und im Süden das Amselfeld (Priština bleibt verborgen), im Westen sieht man das gebirgige obere Ibartal, im Norden seine untere Fortsetzung, in weiter Ferne die gezackten Kämme des Rogozno und die hohe, gewaltige Masse des Kopaonik.[3])

Paläste gab es auch in den ehemals byzantinischen Städten Makedoniens. Auf dem Boden des einstigen christlichen Kaisertums von Konstantinopel sind Reste mittelalterlicher Palastbauten nur an wenigen Orten erhalten. Es gehört dazu die Ruine eines Teiles der Blachernen in Konstantinopel, aus dem 11.—12. Jahrhundert, jetzt Tekfur-Serai genannt. Ein Archontenhaus in Melnik aus derselben Periode hat ein Erdgeschoß und zwei Stockwerke, flankiert von einem viereckigen Turm. Die Fassade bilden, wie in Tekfur-Serai, geometrische Figuren aus weißen Steinen und roten Ziegeln. Im Innern befindet sich ein großer Saal, eigentlich ein gedeckter Hof; neben diesem großen Raum hat jedes Stockwerk fünf Zimmer.[4]) Ähnlich waren wohl einmal die Herrenhäuser von Skopje, Prilep, Serrai und Ochrid eingerichtet. Jünger sind die byzantinischen Paläste von Mistra, nahe bei dem antiken Sparta.

Von den Grundbesitzern hatte die besten Landhäuser die Kirche. Erzbischof Daniel II. († 1337) erbaute in Jelašci einen prächtigen Hof (dvor) mit schönen und hohen ‚Palästen' und einer mit Wandmalereien gezierten Kirche des Erzengels Michael. Auf dem Gute Lizica ließ er die von seinem Vorgänger, dem Erzbischof Nikodim († 1324), errichtete Kirche des hl. Sava, des ersten serbischen Erzbischofs, erweitern und mit neuen Malereien schmücken, den Turm vor der Kirche erhöhen.[5]) Auch in

[1]) Mon. serb. 563, erläutert von Novaković, Prestonice 23, 44.

[2]) Daniel 219.

[3]) Boué, Turquie d'Europe 2 (1840) 373, deutsche Übersetzung 1, 567. Hilferding, Bosnien usw. (russ., Petersburg 1859) 295 f. (Th. Ippen), Novibasar und Kossovo (Das alte Rascien), Wien 1892, 137—138. Nach Nusić, Kossovo 2 (1903) 112 sollen jetzt keine Gebäude mehr zu erkennen sein; alles sei von den Türken aufgewühlt worden, um Baumaterial zu gewinnen und Schätze zu suchen. Nach der Besetzung dieser Landschaften durch die Serben im Herbst 1912 wäre eine genaue Untersuchung und Beschreibung der Ruinen von Zvečan sehr wünschenswert.

[4]) Diehl, Manuel de l'art byz. 397 f. (Tekfur-Serai), 400 (Melnik).

[5]) Jelašci wird im Rječnik der Südslav. Akademie mit Ehšci in der Urk. 1395 im Glasnik 24 (1868) 272 zusammengestellt, dort genannt neben dem Markt (trg) Koporići, doch heißt dieser Ort nach Avram Popović, Godišnjica 25, 173, 192 heute Jelakce. Lizica ist sonst nicht bekannt.

der Burg Maglič (von magla, Nebel), deren Gemäuer noch im unteren Ibartale neben dem Weg von Studenica nach Žiča hoch über dem Fluß sichtbar ist, erbaute Daniel schöne ‚Paläste' und Zellen (kelija) und stattete die dortige St. Georgskirche mit Büchern und anderen Bedürfnissen aus. Nach der Beschreibung von Aleksić ist die Burg Maglič, mehr als 200 Meter über dem Ibar gelegen, sehr schwer zugänglich; von drei Seiten decken sie tiefe Abstürze zu den Windungen des Flusses, von der Ostseite eine künstlich ausgegrabene Schlucht. Es ist ein kleines Viereck mit gut erhaltenen neun Türmen; im Innern sind die Ruinen einer Kirche mit Resten von Fresken (Heiligenbildern) und eines viereckigen Gebäudes zu sehen. Außerhalb der Mauer liegen auf der Südseite Gräber mit Steinplatten.[1])

Die besseren Adelshöfe waren mit Mauern und Türmen zur Verteidigung eingerichtet, ebenso wie in Ravenna und anderen Städten Italiens. In der Nähe des Dorfes Zaton in der Küstenlandschaft von Stagno erwähnt eine ragusanische Grenzbeschreibung (1399) ‚den Turm des Ivoje'.[2]) Solche Türme gab es auch bei den Landhäusern der Edelleute von Ragusa. Marinus Lucari de Bona ließ sich 1343 zwei Türme bauen, einen hinter den ‚drei Kirchen' auf dem Weg nach Gravosa, 6 ‚passus' hoch, umgeben von einer 30 ‚passus' langen und $2^1/_2$ hohen Mauer, einen zweiten in seinem Weingarten am Ufer der Ombla, 5 ‚passus' hoch und 3 breit.[3]) Im Kriege mit den Serben 1361 mußten aber zahlreiche ragusanische Nobiles ihre ‚castra' in der Umgebung der Stadt niederreißen, damit sie dem Feind nicht zur Stütze dienen; dafür erhielten die Besitzer von der Gemeinde eine Entschädigung.[4]) Zum Landhaus gehörten Stallungen für die Pferde und Remisen für die Fuhrwerke (kola, kolesnica). Diese Gebäude dienten zum Aufenthalt besonders im Winter und während der Regentage. Sonst war die Gesellschaft mehr an die freie Luft gewöhnt. Auf Reisen wohnte man meist in Zelten, wie Kaiser Johannes Kantakuzenos als Gast bei Stephan Dušan oder die ragusanischen Gesandten, denen man noch in der Despotenzeit ein Zelt (pavilionum sive tentorium) von der Republik auf die Reise mitzugeben pflegte. In den Küstenstädten versammelten sich die Bürger zu ihren Tagungen unter freiem Himmel auf dem Platze (platea). Das Gericht hatte dort, wenigstens im Sommer, seinen Sitz unter der Loggia, der Wölbung einer offenen Laube, in welcher auch die Kanzler ihre Urkunden schrieben.

Die Märkte hatten selbst bei den Bergwerken, wie schon erwähnt, wenige bessere Häuser. Mehr städtisches Wesen gab es im ehemals byzantinischen Gebiet und im Küstenlande. Aber auch im Konstantiopler Kaisertum waren die Städte nicht gleich. Manche alte Stadt besaß fest gemauerte zwei- oder dreistöckige Häuser (δυώροφος, τριώροφος).[5]) Dagegen waren in Thrakien und Makedonien im 13. und 14. Jahrhundert viele größere Orte nur primitiv befestigte Dörfer. Nach Kantakuzenos hatte z. B. die Burg Sakkon bei Selymbria westlich von Konstantinopel, von Ackerbauern bewohnt, hinter ihren schwachen Mauern nur Häuser mit Strohdach.[6]) Ebenso plünderten die Türken Omurs 1343 bei Thessalonich zwei ummauerte, von Bauern bewohnte Dörfer, die auch Türme besaßen.[7])

In Dalmatien waren die Stadthäuser aus Stein und Ziegeln drei bis vier Stockwerke (palmenta, solaria) hoch, dicht aneinander gedrängt zu beiden Seiten der engen Gäßchen (via, ruga, serb. ulica). Der Bau von Holzhäusern wurde in Ragusa erst 1370 von der Gemeinde verboten, die Reste derselben bis 1413 weggeräumt. Übrigens gab es selbst in Venedig im 14. Jahrhundert hölzerne Häuser oder

[1]) Daniel 373—375. A. Aleksić, Ibar od Raške do Karanovca, Godišnjica 3 (1879) 60—62, mit Plan und Ansicht von Maglič.

[2]) ‚Sdrielo (ždrijelo Engpaß) sovra la torre de Ivoie.' Liber decenorum Terrarum Novarum 1399 Arch. Rag.

[3]) Vertrag 11. November 1343 Div. Canc. (Arch. Rag.). Die Größe des ragusanischen ‚passus' des 14. Jahrhunderts ist nicht bekannt. Rešetar meint, es sei wohl immer so viel gewesen, als ein Mann mit beiden ausgestreckten Händen reichen kann, also ungefähr 190 Zentimeter. In der letzten Zeit galt der päs in Ragusa, z. B. bei Angaben der Meerestiefe, als identisch mit der österreichischen Klafter, die amtlich bis 1875 im Gebrauch war (gleich 1·8965 Meter).

[4]) Mon. Rag. 3, 60, 65, 67, 76.

[5]) Serbisch wörtlich als mit 2—3 ‚Dächern' (krov) übersetzt. Klostergebäude auf dem Athos als ‚polaty dvokrovnyje i trikrovnyje', Theodosij bei Pavlović 55.

[6]) Kantakuzenos I cap. 30.

[7]) Derselbe III cap. 64: δύο κώμας τετειχισμένας καὶ πύργους ἐχούσας.

wenigstens Dächer aus Holz, gedeckt mit Schilfrohr oder Stroh, sogar in den Klöstern.[1]) Steinerne Gebäude des 14. oder 15. Jahrhunderts, mit Wappen und Inschriften über dem Tor, kann man noch in den Ruinen der Altstadt von Dulcigno und Antivari, in den engen Gassen von Cattaro und in Ragusa in den vom Erdbeben 1667 verschonten Vierteln Prijeko und Pustjerna sehen. In Ragusa diente das oft gewölbte Erdgeschoß als Wein-, Holz- oder Warenlager (canipa, subterraneum, abgekürzt zu stranium 1282 f., stragno, jetzt stranj). Darüber lag die Küche (coquina). In die Stockwerke führten Treppen (scala) aus Holz oder Stein hinauf, eingesäumt von einem Geländer mit kleinen Säulen. Auf der Außenseite befand sich auf der Fassade im oberen Stockwerk oft eine überdachte Galerie, bis sie spätere Baugesetze abschafften; das war das hölzerne oder steinerne, mit Ziegeln gedeckte gaifum in Ragusa, bekannt auch in den Städten Apuliens, das hölzerne vadrile in Cattaro[2]) oder die einfache offene altana, in welcher man auch Blumen aufzustellen pflegte. Ein Erker war die balconata der Ragusaner, gestützt auf steinerne ‚Sporne' (calcaria) oder ‚Zähne' (dentes), mit zwei oder drei Säulen und einem Spitzbogenfenster nach der auch in Venedig beliebten ‚sarazenischen' Art.[3]) In großen Gebäuden umgab eine Galerie (andaviene 1388) auch den Haushof (curia domus), mit einer Brüstung aus niederen Säulen (parapetum cum colonellis). Die Fenster waren teils viereckig, teils Bogenfenster; eine Art kleiner Öffnungen mit ‚Ohren' (cum auriculis) nannte man in Ragusa slavisch grbaviea, das ‚Buckelfenster' (gerbaviça 1372 f.). Die verschließbaren Fensterläden waren meist aus Holz; im 15. Jahrhundert begann man Fensterglas in Ragusa selbst zu machen. Im Hauptsaal, mit Bänken längs der Wand ringsherum umgeben, war die Decke oft als blauer Himmelsgrund gemalt, besetzt mit vergoldeten Sternen. Der Abort (privatum) mußte unter der Erde angebracht sein.[4]) Früher war er mitunter in einem hölzernen Balkon (gaifum) an der Vorderseite des Hauses untergebracht. Noch 1321 wurden zwei Mitglieder der Familie Gondola vom Comes und den Richtern von Ragusa ermahnt, ihre ‚privatos' innerhalb der Häuser anzubringen, damit der Unrat nicht auf die Straße herausfließe.

Die Gassen von Ragusa waren unrein, voll Steine, eingeengt durch die vielen frei aufsteigenden Stein- und Holzstufen vor den Häusern, die man seit 1330 zu entfernen begann. Erst im 14. Jahrhundert ging man daran, alle Straßen, wie in Venedig, mit Ziegeln oder Steinen zu pflastern. Die Unreinlichkeit wurde durch die vielen frei herumlaufenden Haustiere vermehrt. In Venedig hat man diesen Unfug 1409 durch rücksichtslose Konfiskation der die Gassen unsicher machenden Schweine abgeschafft. In Ragusa wurde 1418 öffentlich verkündet, daß die Schweine daheim eingesperrt werden sollen; die im Freien sich herumtreibenden dürfe fortan jedermann ungestraft töten und wegtragen. Die Verbindungen innerhalb der Stadt erleichterten die vielen, wie heute noch in Amalfi, unter den Häusern durchgehenden Bogengänge (archivoltus, volta, porticale, slav. klobučina), in deren geheimnisvollem Dunkel sich bei Tag und Nacht nicht selten Szenen von Liebe oder Haß abspielten.

Das wenigste wissen wir über das Bauernhaus. Im Gebiete von Ragusa standen die Häuser, wie aus den Gerichtsbüchern zu sehen ist, zwischen Wein- und Obstgärten weit voneinander zerstreut. Holzhäuser mit Strohdach werden noch 1306 in den Weingärten des Tales von Zonchetto erwähnt. Aus militärischen Rücksichten war der Bau von festgemauerten Dorfhäusern nicht gestattet. Nach der Besitznahme von Canali durch die Ragusaner durfte dort jedermann ein Haus aus unbehauenen, ohne Verputz zusammengelegten Steinen (domus de macerie) mit Ziegeldach, nur inwendig mit Kalk gestrichen bauen, Häuser aus Mauerwerk mit Kalk (domus de muro et calce) aber nur die Republik allein. Der Grundriß war, wie an den Ruinen zu sehen ist, stets quadratisch.

Den Mittelpunkt des Hauses bildete, besonders im Winter, der Herd (ognište).[5]) In der Krankenstube des Klosters von Studenica wird im Typikon eine große tragbare kupferne

[1]) Cecchetti, La vita dei Veneziani nel 1300, Archivio veneto 27 (1884) 21 f.

[2]) Vgl. meine Rom. Dalm. 1, 93.

[3]) Fenestra saracinescha cum listis et balconçellis 1334, balconata saracenica 1371 usw. Div. Rag.

[4]) Statut von Ragusa VIII cap. 57, § 17: ‚et illos privatus faciant sub terra, ita quod inmundicia non discurrat in predictis viis'.

[5]) Über das altslav. Haus ausführlich Niederle a. a. O. 1, 705 f.

Wärmepfanne erwähnt (arula), wahrscheinlich mit Holzkohlen gefüllt, von einer Art, deren Nachkommen in ganz Südeuropa noch fortleben. Am Herd hing der meist kupferne Kessel (kotlь, lat. caldaria), befestigt auf eisernen Ketten, den ‚camastre' der Dalmatiner.[1]) Dabei stand das Küchengeschirr: Töpfe und Pfannen, Gefäße aus Stein, Ton, Bronze und Kupfer, hölzerne Eimer mit eisernen Reifen (vjedra, vjedrica, lat. galeta) usw.[2]) Von der Hauseinrichtung waren in den Häusern der vornehmen Ragusaner und Cattarenser des 14. Jahrhunderts die Schränke (armarium) und die Bettstelle (lectica) schon bei dem Bau errichtet und wahrscheinlich unbeweglich, die Schränke in die Wand eingelassen, das Bett in einer Art Alkove aufgestellt. Beweglich waren die Tische, an denen man bei den Gastmählern des Königs, den Kirchweihfesten der Klöster oder im Speisesaal der Mönche speiste, die trapeza oder trpeza (τράπεζα) der Serben. In Ragusa gehörte der Tisch (mensa) im 13. Jahrhundert zur Mitgift der Frau. Er fehlte auch nicht im ragusanischen Dorfhause (‚tabula pro comedendo' 1451 an der Ombla). Dabei saß man auf Stühlen (stol, καθέδρα) verschiedener Größe, wobei Stephan Dušan dem Kantakuzenos als seinem Gast die höchsten zuwies, oder auf Dreifüßen (tripedes) und Bänken (banca, scamna). Die Tafel war mit Tischtüchern bedeckt (tovalia, mensalia), welche z. B. in dem Deposit der Bjeloslava, Witwe des Königs Vladislav und ihres Sohnes Desa genannt werden (toalie pro tabulis).[3]) In Ragusa waren sie mitunter bunt gestickt. Es gab auch Servietten (tovalia parva de manu).

Das Tafelgeschirr war von sehr verschiedener Art. Einfach war im 13. Jahrhundert das des Königs Vladislav, wenn wir es mit den Inventaren der Schätze vergleichen, welche im 15. Jahrhundert die Fürstin Rugina von Valona, der serbische Despot Georg und die bosnischen Magnaten, der Großvojvode Sandalj und sein Neffe Herzog Stephan in Ragusa deponierten.[4]) Das gewöhnliche Geschirr war aus Holz. In Ragusa gab es bemalte Holzschüsseln (ligneas lances pictas) und hölzerne Teller (taglerios), die auch der Comes von Canali 1422 in seinem Haushalt hatte. Daneben besaß man Schüsseln und Schalen aus Zinn (stagnum). Das vornehmste war aber Silbergeschirr aller Größen, das seltenste ein Service aus Gold. In Gold- und Silbergefäßen erhielt, wie Metochites erzählt, die byzantinische Gesandtschaft bei König Uroš II. täglich Speisen und Getränke von der königlichen Tafel. Auch die Salzfässer (slanica, salserii) waren bei den ärmeren Leuten aus Zinn, bei den Reichen aus Silber. Man aß mit Löffeln (lьžica, ožica, žlica) aus Holz oder Silber, mitunter vergoldet, und mit Gabeln (pirun, von griech. πειρούνιον), die im Hause des Herzogs Stephan Vukčić aus Korallen mit Silber oder aus Kristall waren. Die Messer mit beinernen Griffen waren bei den Vornehmen auch versilbert oder vergoldet.

Die Trinkgefäße waren aus Glas (cьkljenica), aus Holz, wie ein hölzerner roter Becher (čaša) des Herzogs Stephan mit Silberschmuck, aus Zinn, wie ein Pokal (boeale de stagno) des Königs Vladislav, im 14. Jahrhundert aber bei den serbischen Edelleuten und den ragusanischen Kaufherren meist aus Silber. Die besseren Stücke waren vergoldet oder ganz aus Gold, wie bei Vlk Branković,[5]) Despot Georg oder dem Vojvoden Sandalj, mitunter mit Edelsteinen besetzt. Im Kloster Morača in Montenegro wird in unseren Tagen der Becher des Stifters (1252), des Knez Stephan, eines Sohnes des Königs Vlkan und Enkels des Nemanja, gezeigt. Es ist ein großes Ochsenhorn, kunstvoll hergerichtet und mit Silber beschlagen. Am Feiertage (slava) des Klosters trinkt man noch alljährlich daraus zur Ehre Gottes (u slavu božiju).[6]) Die Formen der Trinkbecher waren sehr verschieden, auf einem ‚Fuß' oder einer

[1]) Camastrae Ketten des Kessels über dem Feuer, belegt seit 999 in Dalmatien und Apulien, jetzt in Dalmatien komostre, bekannt auch in Albanien und Unteritalien. Miklosich dachte an χρεμάστρα, Bartoli erwähnt das Wort aber als ‚dunklen Ursprungs'. Jireček, Die Romanen Dalm. 1. 89 (Denkschr. W. Ak. Bd. 48); Bartoli, Das Dalmatische (Wien 1906, Balkankommission) 1, 235, 272; 2, 242, 251, 266.

[2]) Ein irdener Topf mit Silbermünzen Stephan Dušans, gefunden bei Požarevac: Starinar. N. S. 1 (1906) 55 mit Abb.

[3]) Urk. 1281: Rad 1 (1867) 137 und Smičiklas, Cod. dipl. 6, 391.

[4]) Vgl. E. Lilek, Die Schatzkammer der Familie Hranići (Kosača), Wiss. Mitt. aus Bosnien 2 (1894) 125—151.

[5]) Am 23. Jänner 1395 deponiert Čelnik Smil als Gesandter des dominus Volchus Branchovich ‚unum naffum de auro, qui ponderat libras quinque et unzias quatuor cum dimidia'. Div. Rag. 1391—1396 Arch. Rag. In dem Brief der Ragusaner an Vlk Branković und seine Familie heißt es ‚jednu čašu zlatu, koja teži pet litьr i četiri ungije i pol', Spomenik 11, 40—41.

[6]) Archimandrit Dučić im Glasnik 43 (1876) 61. Rovinskij im Sbornik russ. Akademie 86 (1909) 105.

‚Säule' stehend oder mit breitem Grund, mit oder ohne Henkel (ručica, držci) und Deckel (pokrivač, poklopac). Man nannte sie čaša, kupa, in Bosnien pehar (aus dem deutschen Becher), lat. cuppa, naffus, ciffus, tacia. Einheimischem Geschmack entsprachen eine ‚nappa selavica' (1417) oder ‚pechari (tacie) ad modum Bosnensium' (1467). Dazu gehörten große silberne oder vergoldete Kannen (kondijer) und Krüge (krugla) mit Deckeln, bekannt aus den Inventaren des 15. Jahrhunderts. Zum Reisegeschirr gehörte wohl die ‚slavische eiserne Flasche' (uno fiascho de ferro schiavonescho), die 1454 in Ragusa erwähnt wird.

Wände, Türen und Fußboden des vornehmen Hauses waren mit farbigen Teppichen bedeckt. Im Deposit der Familie des Königs Vladislav gab es zwei Gardinen von Leinwand, geziert mit Seidenstickerei (cortine due de drapo lineo, operate cum seta) und einen Vorhang gegen die Sonne aus weißer Baumwolle (copertura pro facienda umbra).[1] Metochites fand das Haus des Königs Stephan Uroš II. mit seidenen und goldgestickten Teppichen glänzend eingerichtet.[2] Im Bauernhause traten an ihre Stelle einfache grobe Decken. Der kostbare Hausrat wurde in Truhen und Säcken verwahrt. Die Frau eines byzantinischen Protovestiars in Makedonien hatte ihre Habe in zwei Truhen (κιβώτια) verborgen: goldene Gefäße und Gürtel, Frauenschmuck und ein Bronzegefäß mit 12.000 Goldmünzen.[3] Das Deposit der Familie des Königs Vladislav war in fünf Truhen (capsae, capsellae) verschlossen. In Serbien verwahrte man im Hause des Königs ebenso gut wie in dem des Bauern und Hirten das meiste in Säcken (sakul, lat. sachus, saccus). Erwähnt werden Säcke nach bulgarischer Art (sachus bolgareschus 1354) und große bunte wlachische Säcke (saccus Vlacorum magnus pictus 1416).

Beleuchtet wurde das vornehme Haus durch Wachskerzen, aufgestellt in Leuchtern (svještnik, svjećnik) aus Eisen oder Silber oder, wie es in Ragusa erwähnt wird, in Laternen aus Bronze oder Eisen (lucerna in camara). Das gewöhnlichste Beleuchtungsmittel war aber der Kienspan (luč, lat. taeda), nicht nur im Bauernhause, sondern auch in den Klöstern und sogar in den vornehmen Häusern von Ragusa, wo noch im 15. Jahrhundert Edelfrauen und Dienstboten abends mit dem brennenden Span in der Hand die Treppen auf- und abstiegen. In Ragusa durfte niemand bei Nacht ohne Licht auf die Gasse; dazu dienten kleine Laternen (lanterna, ferale, noch jetzt ferao, Gen. ferala, oder Diminutiv feralić). Im Dorfe vertrat sie neben dem Kienspan mitunter auch eine Handvoll brennendes Heu (fenum accensum).

Ein Bett (odar) wird in dem Hause des Königs, der Adeligen, der Bauern stets genannt, mit weichem Bettzeug (postelja), welches aber oft nur für die Nacht auf dem Boden ausgebreitet wurde, wie noch jetzt im serbischen oder bulgarischen Bauernhause. Dlugosz erwähnt, daß die alten Polen auf dem Boden schliefen.[4] Einst schlief auch der Kaiser Nikephoros Phokas im Palast von Konstantinopel auf dem Fußboden, nur auf einem Pardelfell und einer Purpurdecke.[5] Johannes von Ravenna, welcher 1384—1387 Kanzler von Ragusa war, erzählt in einem seiner Briefe, daß die Ragusaner nachts in Kleidern (dormitant ac vestiti quidem) auf dem Boden schlafen (solo passim cubant), auf Teppichen oder Filzdecken, die mit wenigen Leintüchern bedeckt und mit Tierhäuten unterlegt waren; der empfindliche Schüler Petrarcas vermißte für seine müden Glieder besonders den Strohsack (palearum usus).[6] Indessen wird bei den Nobiles der Stadt schon 1283 ein Holzbett erwähnt (lectum de ligno), seit 1340 verschiedenartige Bettgestelle: umgeben von Bänken (cum banchetis), oder überragt von einem gemalten, teilweise vergoldeten Himmelbett (celum a lecto, celum lectice), oder eingerichtet als ein ‚Bettkäfig' (chabia oder ghaiba lecti), davor als Vorhang weiße Gardinen (cortina a lecto) mit roten Tressen. Alt war der Gebrauch von Federpölstern aus Seide oder anderen weißen oder grünen Stoffen (uzglavica, lat. capitale, plumasium, gnançale, tugulcla). Man ruhte auch auf einem Unterbett mit Federn (perniça, cultra, coltreta de perinis, culcitra de pennis), oft von blauer Baumwolle, bedeckt mit einem Leintuch

[1]) Urk. 1281: Rad 1, 137 — Smičiklas, Cod. dipl. 6 p. 391.
[2]) Ἐπίπλοις τε ἅπας ὁ δόμος ἀστράπτων σηρικοῖς τε καὶ χρυσοπάστοις. Sathas, Bibl. graeca 1, 173.
[3]) Kantakuzenos I cap. 55.
[4]) Niederle 1, 872.
[5]) Leon Diakonos V cap. 6.
[6]) Abgedruckt bei Rački, Rad 71 (1885) 170.

(lençolum). Die Bettdecken (copertorium) aus blauer oder gelber Leinwand oder aus Tuch waren für den Winter mit Pelz gefüttert, mit Lammfell, Marder- oder Fuchspelz. Erst im 15. Jahrhundert liest man in Ragusa von einem Strohsack (slamnica) oder von Matratzen (mataraçium). Waschbecken (rukomija, bačin) waren im Hause der Fürsten aus Silber.[1]) Spiegel (specula) zur Toilette erscheinen im Deposit des Königs Vladislav. Die Kämme (greben) waren aus Holz, wie ‚unum pecten de ligno novum', das 1285 die Leute des Župan Tvrtko von Popovo einem Ragusaner wegnahmen, oder aus Bein, im besten Falle aus Elfenbein (de elefanto 1450).[2])

Wie das Innere des Bauernhauses aussah, wird nicht näher beschrieben. Die Inventare bei Räubereien und Bränden in der Landschaft von Ragusa aus dem 13.—14. Jahrhundert zählen den Hausrat auf: Vorräte von Getreide, Mehl, Früchten, Käse, Butter und Honig, daneben Waffen, Kleider, Küchengeschirr, Handmühlen, landwirtschaftliche Geräte wie Karste, Schaufeln, Äxte oder Winzermesser (kosijer), Holzeimer, Fässer, endlich Säcke und Schläuche aus Bockshäuten zur Aufbewahrung von Wein, Honig, Butter oder Milch.

Alte Fresken und Beschreibungen zeigen uns die Serben und Serbinnen als schöne, hochgewachsene Leute mit regelmäßigen Gesichtszügen. Im Gegensatz zu den Bulgaren, welche eine Mischung von Slaven mit alttürkischen Völkern, den Urbulgaren und Kumanen waren, blieben die Serben ein indogermanisches Volk, Slaven, vermengt mit Illyriern und Romanen. An physischem Wuchs ist heute noch der Bosnier höher als der Serbe. Ein Florentiner bezeichnet die bosnischen Edelleute, welche 1403 den König Ladislaus von Neapel in Zara begrüßten, voran den Magnaten Hrvoje, als Männer, welche durch körperlichen Wuchs alle anderen Menschen überragten.[3]) Über Haar- und Hautfarbe wissen wir aus dem Mittelalter nur wenig. Neben dem überwiegenden braunen und schwarzen Haar gibt es heute noch blonde Leute, auch an der adriatischen Küste und in Albanien und Makedonien. Die slavischen Einwanderer waren im 6. und 7. Jahrhundert nach dem Zeugnis der griechischen Schriftsteller vorwiegend von heller Komplexion, während jetzt nach zwölf Jahrhunderten, wahrscheinlich infolge der anhaltenden Mischung mit fremden Elementen, die Serben meist dunkler Komplexion sind.[4]) Ein alter Bericht schildert den hl. Erzbischof Sava in der Jugend als Jüngling mit ‚goldschimmerndem' Haar.[5]) Das dichterische Ideal war goldblond, wie im klassischen Altertum. In Ragusa besangen die Lyriker Držić und Menčetić am Ende des 15. Jahrhunderts das blonde Haar (rusa kosa) und die goldenen Haarflechten (dva prama od zlata, dva tanka pramena zlatom su predena) der schönen Ragusanerinnen mit weißem Antlitz, rosigen Wangen und ‚überaus weißen' Händen. Auch der Held und die Heldin des byzantinischen Epos Digenis Akritas haben blondes Haar (ξανθός), das seltener war und deshalb mehr Ansehen genoß.

Aber nicht alle Leute waren schön. Opfer der Justiz waren Männer ohne Hand, ohne Nase, ohne Ohr, mit geblendetem Auge, mit Brandmalen im Gesicht oder mit abgesengtem Haar und Bart. Andere waren entstellt durch Krankheiten. Ein weit verbreitetes Übel war die unheilbare Lepra (altserb. prokaza). Kaiser Johannes Tzimiskes ließ vor seinem Tode (976)

[1]) In den Küstenstädten hat sich aus dem klassischen Altertum der Gebrauch der Nachtgeschirre erhalten, deren Inhalt von den schönen Dalmatinerinnen oft auf unbequeme Nachtwandler aus den Fenstern ausgegossen wurde. Schon 1285 klagten vor dem Gericht von Ragusa ein Kleriker und ein Faßbindermeister (botarius), eine Bürgersfrau habe aus einem ‚urceus plenus pisaço' ihre Kleider mit einem Guß von der Höhe ‚gebadet'. Ein Zeuge stand entfernt, ‚tamen sensi puçam et inveni guarnaçonum magistri Pascalis balneatum pisaço'. Jetzt in Ragusa vrč (aus urceus).

[2]) Über altslavische Kämme Niederle, Život 1, 143 f. mit Tafel III (Funde aus dem früheren Mittelalter).

[3]) ‚Chervoia, magnus dominus potentia, corpore non minor . . . et nobiles plures, qui omnes de regno Bosne sunt, homines supra quoscumque viderim corpore excellentes.' Brief des Kanzlers Matheus de Sancto Miniato bei Rački, Rad 4 (1868) 60 Anm. und Makušev, Monumenta historica Slavorum meridionalium e tabulariis et bibliothecis italicis 1 (Varsoviae 1874) 429.

[4]) Darüber Dr. N. Županić, Sistem istorijske antropologije balkanskih naroda (System der historischen Anthropologie der Balkanvölker), Starinar, N. S. 3 (1908) 53, 66. Nach seiner Ansicht waren auch die antiken Illyrier und Hellenen von heller Farbe. Über diese anthropologischen Streitfragen Niederle, Život starých Slovanův (Leben der alten Slaven) 1, 1 (Prag 1911) 55—58. Eine kartographische Darstellung der dunkeln, hellen und gemischten Rasse unter den Albanesen im Vilajet von Skutari gibt Dr. Franz Baron Nopcsa in den Wiss. Mitt. aus Bosnien 12 (1912) 252; vgl. eb. 240 f.

[5]) Zlatozarnyje vlasy, Theodosij bei Pavlović 28.

die Leprosen in Konstantinopel vor allen anderen Armen beschenken.[1]) Während der Kreuzzüge verbreitete sich die Krankheit in ganz Europa. In den Balkanländern gab es im späteren Mittelalter Leprosen (prokaženi) überall, sowohl an der Küste, als im Binnenlande. Der französische Bischof Louis de Rochechouart sah 1461 in Zara ‚infinitos leprosos'.[2]) In Ragusa wohnten die Leprosen, von weitem an ihren weißen Kleidern kenntlich, ganz isoliert in Hütten auf dem Abhang vor dem östlichen Tor und durften nicht in die Stadt kommen. Noch im 15. Jahrhundert errichtete man eigene Behausungen für solche Kranke in Stagno und Canali. In Cattaro befanden sich ihre Häuser vor der Porta Surana, unter der Obsorge der ‚procuratores leprosorum'. In Serbien hat schon Nemanja die Aussätzigen reich beschenkt. Später sammelten sich bei König Stephan Uroš II. Milutin Krüppel und Aussätzige aus ganz Serbien und den umliegenden Ländern, um die Wohltaten des Königs zu genießen. König Uroš III. errichtete in der Umgebung des Klosters Dečani ein von einem königlichen Verwalter geleitetes Asyl, in welchem er die Kranken mit ‚verfaultem Antlitz' und abfallendem Fleisch sammelte, verpflegte und persönlich besuchte. Auch der Despot Stephan Lazarević unterstützte die Aussätzigen; als dies bekannt wurde, kamen selbst aus dem Küstenland und aus Bulgarien große Scharen dieser Unglücklichen nach Serbien, ließen sich aber solche Übergriffe zu Schulden kommen, daß man sie aus dem Lande vertreiben mußte.[3]) Die Herrscherfamilien blieben von dem furchtbaren Übel nicht frei. Bekannt ist die Geschichte des unglücklichen Königs Balduin IV. von Jerusalem († 1184). An Elephantiasis litt nach Chalkondyles der letzte griechische Dynast von Thessalonich, der Despot Andronikos Palaiologos, der dann im Kloster als Mönch Akakios starb († 1429). Die Fürsten Serbiens, insgesamt kräftige und schöne Leute, hatten das Glück, von solchen Heimsuchungen verschont zu bleiben.

Nationale Gegensätze gab es im mittelalterlichen Serbien nicht. Die albanesischen und wlachischen Hirtengemeinden, die romanischen und griechischen Stadtbürger und die sächsischen Bergleute vertrugen sich untereinander ganz gut. Auch unter den Vlastelinen und Vlasteličići gab es Nichtserben, griechische Archonten und Edelleute romanischen (dalmatinischen), wlachischen (rumänischen), und albanesischen Ursprunges. Eher gab es einen kirchlichen Gegensatz zwischen den Orthodoxen und den Lateinern. Der verschiedene Charakter der Völker wird aber in der Literatur besprochen. Eine einheimische Völkertafel teilt die 72 Nationen der Welt nach den Religionen in drei Gruppen: die ‚rechtgläubigen' (pravovêrni), zu denen die Griechen, die Slaven der orientalischen Kirche, die Georgier und die Syrer gerechnet werden, die ‚halbgläubigen' (poluvêrni), zu denen die Armenier, Ungarn, Franken (Fruzi), Deutsche (Nêmci), Sachsen (Sasi), Kroaten (Chrovati), Čechen (Česi) und Polen (Lesi) gehören, und die ‚Ungläubigen' (nevêrni), die Juden, Türken und Sarazenen.[4]) Naiv ist eine Völkertafel, welche die einzelnen Nationen mit Tieren vergleicht. Der Grieche ist ein Fuchs, der Bulgare ein Stier (byk), der Russe eine Fischotter, der Litauer ein Auerochs (tur), der Ungar ein Luchs, der Wlache eine Katze (kotka), der Albanese ein Biber, der Chunavier (aus der Landschaft Chunavia bei Durazzo) ein Hase, der Serbe ein Wolf, der Kroate eine Eule, der Sachse ein Hengst (pastuch), der ‚Alamanne' (Deutsche) ein Adler, der Franke ein Löwe. Von ferneren Völkern ist der Jude ein Dachs, der Armenier eine Eidechse, der Georgier (Iberer) ein Widder, der Ossete (Jasin) ein Hirsch, der Tscherkesse (Čerkes) ein Büffel, der Tatare ein Windhund, der Kumane ein Leopard (pardus), der Türke eine Schlange (zmija), der Sarazene ein Eber.[5])

Nachklänge der feindlichen Stimmung gegen das byzantinische Kaisertum, welche in der Biographie des Nemanja, verfaßt von seinem Sohne König Stephan, klar hervortritt, trifft man noch bei Daniel; er berichtet, wie Kaiser Michael Palaiologos den König Uroš II. zu seinem ‚gehorsamen Knecht' haben wollte.[6]) Die Griechen schreiben von den Serben mit An-

[1]) Μάλιστα τοῖς λελωβημένοις καὶ βεβρωμένα τῇ ἱερᾷ νόσῳ τὰ σώματα περιφέρουσιν. Leon Diakonos X, cap. 11.

[2]) Reise des Rochechouart in der Revue de l'Orient latin 1 (1893) 228.

[3]) Domentian 29. Daniel 139. Camblak über Dečani Glasnik 11, 75. Konstantin der Philosoph ib. 42, 310.

[4]) Šafařík, Sebrané spisy 2, 733. Ljubomir Stojanović im Glasnik 63 (1885) 8, 61.

[5]) Šafařík a. a. O. Über die Handschrift in Karlowitz (aus den 16. Jahrhundert) Daničić, Starine 2, 261. Eine neue Ausgabe mit Benützung zahlreicher Handschriften wird vorbereitet von Jacimirskij in Petersburg.

[6]) Daniel 107.

erkennung ihrer Frömmigkeit und Tapferkeit, aber auch mit Hervorhebung ihrer Habsucht und Wankelmütigkeit. Ein Haß gegen die Serben ist erst nach den Eroberungen des Stephan Dušan in der Stadtchronik von Janina von Proklos und Komnenos zu bemerken. Italien und ganz Westeuropa war den Serben das Land ‚jenseits des Meeres', das zamorje. Die ‚Lateiner' von Dalmatien und Italien galten bei ihnen als schlaue, aber kenntnisreiche Leute, bewandert in Schiffahrt und Handel. Von den Abendländern ist den Serben freundlich der dem Bosone da Gubbio zugeschriebene italienische Ritterroman ‚Fortunatus Siculus' (s. oben 1, 80), die venezianischen Chronisten, voran der spätere Doge Andreas Dandolo, und im 15. Jahrhundert der burgundische Ritter Bertrandon de la Broequière; unfreundlich, teilweise unter dem Einfluß des kirchlichen Gegensatzes, schreiben über Serbien im 14. Jahrhundert der Erzbischof Guillaume Adam, Philipp de Mezières und Johannes von Ravenna.

Fremde Einflüsse sind besonders an den Fremdwörtern zu bemerken. Diese scheiden sich in zwei große Gruppen: die durch den Handelsverkehr verbreiteten romanischen (italienischen und dalmatinischen) und die besonders durch kirchliche Verhältnisse eingebürgerten griechischen Wörter. Der Glanz der alten byzantinischen Kultur wirkte im 13.—15. Jahrhundert trotz des politischen Verfalles des Konstantinopler Kaisertums unvermindert auf die Völker der Halbinsel. Die geistige Überlegenheit der Griechen wurde gerne anerkannt. In der serbischen Übersetzung des Nomokanon aus dem 13. Jahrhundert heißt es, das Buch sei bisher ‚verdunkelt gewesen durch die Wolke der Weisheit der hellenischen Sprache'.[1]) In der von Erzbischof Daniel II. an die Kathedrale von Peć angebauten Muttergotteskirche hielten von ihm berufene griechische Mönche den Gottesdienst nach dem Wunsche des Stifters in griechischer Sprache ab.[2]) Verstärkt wurde der griechische Einfluß durch die großen Eroberungen im Süden seit 1282. Dabei wirkten verschiedne Faktoren zusammen: der Ruhm des altehrwürdigen Konstantinopler Reiches, dessen Krone Stephan Dušan sich aufs Haupt setzen ließ, die vielen von den Serben übernommenen Institutionen des byzantinischen Staates und die zahlreichen Heiraten mit Griechinnen. Die serbische Regierungsgesellschaft war im Süden unter Stephan Dušan schon in der ersten Generation auf dem besten Wege, sich zu gräzisieren. Der Despot Johannes von Valona, ein Bulgare, Schwager des Stephan Dušan, unterschrieb sich (1350) auf zwei serbischen Urkunden nur griechisch. Von Dušans Halbbruder Symeon, der später in Thessalien residierte, gibt es bloß griechische Urkunden. In Makedonien fand man in unseren Tagen neben slavischen auch zahlreiche griechische Inschriften der serbischen Edelleute dieser Zeit: des Bojko und seiner Frau Eudokia auf einer Insel des Sees von Prespa (1345), des Despoten Johannes Oliver in Lesnovo (1349), des Kesar Gregor Branković an den Ufern des Sees von Ochrid (1361), des Kesar Novak und seiner Frau Kali (Καλή) in Prespa (1369).[3]) Ähnliche Erscheinungen sind bei den Franken in Hellas zu bemerken, z. B. bei den venezianischen Nobili auf Kreta. Die Orsini von Kephallenia, italienische Dynasten, haben sich als Despoten von Epirus rasch in Griechen verwandelt. Heute noch gibt es Spuren des mittelgriechischen Einflusses in der lebenden serbischen Sprache.[4])

Im Äußeren sah der Mann bei den Orientalen und Occidentalen ganz verschieden aus. Die Abendländer waren glatt rasiert und geschoren; die Orientalen trugen lange Bärte und Haare, nicht nur die Griechen, die Serben, die Rumänen der Walachei, wie sie Schiltberger schildert, sondern auch die Ragusaner, wie es Johannes von Ravenna mit Verwunderung verzeichnet. Aufsehen erregte es in Konstantinopel, als Theodor, Sohn des Kaisers Andronikos II., sich als Erbe der Markgrafschaft von Montferrat in Piemont (1305) nach lateinischer Art den Bart abnehmen ließ.[5]) Ebenso war langes Haar und Bart im mittelalterlichen Rußland

[1]) Stojanović, Zapisi Nr. 19, 38, 5543.

[2]) Daniel 369.

[3]) Vgl. meine Bemerkungen in der Byz. Z. 13 (1904) 196.

[4]) Z. B. seit dem Gesetzbuch des Stephan Dušan pedevsati, pedepsati strafen (neuserb. sich plagen) aus dem Aorist ἐπαίδευσα von παιδεύω. Über das Vorherrschen der Aoristformen in den griechischen Fremdwörtern des Serbischen, Bulgarischen, Rumänischen, Albanesischen vgl. Miklosich, Albanische Forschungen III (Denkschr. W. Akad. Bd. 20) 317 f. So noch neuserbisch telegrafisati telegraphieren.

[5]) Nikephoros Gregoras VII cap. 5, § 10.

und in Böhmen landesüblich. Eine Folge dieser Sitte ist es, daß im altserbischen Gesetzbuch, ebenso wie in den Gerichtsbüchern von Ragusa bei allen Schlägereien so viel vom Ausraufen des Bartes die Rede ist. Der Mann, dem der Bartwuchs von Natur aus versagt war, wurde bei Griechen und Serben verspottet und geringgeschätzt, der weiberähnliche span (σπανός). Von der Aufnahme in die Athosklöster waren schon 972 Kinder, Bartlose und Eunuchen ausgeschlossen. Bei einer Verfolgung der ‚Spani' um 1263 mußte auch ein bartloser Serbe, Theodor der Grammatiker, ein fleißiger Abschreiber von Handschriften, den Heiligen Berg verlassen.[1]) In Verbindung damit steht der tiefe Haß aller nördlichen Völker gegen die bartlosen Eunuchen des byzantinischen Reiches, denen man bodenlose Bosheit zuschrieb. Schon in der Periode der Völkerwanderungen liest man in den lateinischen Chroniken feindselige Bemerkungen über die ‚spadones' des kaiserlichen Hofes. Symeon von Bulgarien beschuldigte in seinen Briefen an den Patriarchen Nikolaos Mystikos die Eunuchen des Konstantinopler Hofes als Urheber aller Feindschaft zwischen Bulgarien und Byzanz.[2]) Im 10. und 11. Jahrhundert gab es viele einflußreiche Eunuchen nicht nur unter den Staatsmännern von Byzanz, sondern auch unter den Feldherren, wie z. B. Georgios Provatás, welcher von dem serbischen Fürsten Stephan Vojslav (1040) in den Bergen von Montenegro geschlagen wurde. Noch Pachymeres erzählt, wie sich der serbische König Stephan Uroš I. über die Eunuchen im Gefolge der byzantinischen Prinzessinnen lustig machte.

In der Kleidung waren vorherrschend Trachten einheimischer Art, von denen manche gegenwärtig unverändert fortleben. Den konservativen Sinn der Ragusaner, welche bei ihrer alten Tracht bleiben, obwohl sie so viel in der Welt herumreisen, schildert Johannes von Ravenna. Doch haben in Ragusa bald nach der Zeit des Johannes neue Moden aus Italien in großem Umfang Eingang gefunden. Viel konservativer waren die Bergbewohner des Westens. Von fremden Kleidern hatte sich am serbischen Hofe und unter dem Adel Serbiens das byzantinische Paradegewand eingebürgert, die lange, kaftanartige, oft goldgestickte und mit Perlen geschmückte svita.

Die großen Herren waren gekleidet in teuere griechische, italienische oder flandrische Gewebe, in Scharlach (skrlat), Samt und Seide, entweder leichte Seidenzeuge (çendato) oder mit Gold durchwirkte damaszierte schwere Seidenstoffe orientalischer Art (camocato). Von Kleiderordnungen oder Luxusgesetzen ist in Serbien keine Spur vorhanden; auch in den Küstenstädten liest man in dieser Periode höchstens von einer Beschränkung der Mitgift. Die kleinen Leute trugen, wie heute noch, grobe haarige Wollstoffe, Erzeugnisse der einheimischen Hausindustrie. Es war das weiße oder graue sukno (lat. sochena), im Küstenlande rassia (rascia) genannt.[3]) Abarten davon waren die schwarze, für Kleider und Mäntel bestimmte mrčina (merçina) und die im Küstenlande im 14.—15. Jahrhundert zu Frauenkleidern verwendete blaue modrina,[4]) beide heute noch bekannt. Eine kotzenartige weißgraue Art, die sclavina der Ragusaner (sclavina pilosa), auch als Mantel getragen und zur Einhüllung der Tuchballen bei Warentransporten verwendet, wurde auch in Westeuropa als slavisches Erzeugnis bekannt. Mäntel aus groben Wollstoffen hießen im Mittelalter deutsch slavenie, französisch esclavine, wie denn italienisch schiavina noch immer eine grobe Decke oder ein Eremitengewand bedeutet.[5]) In Ragusa unterschied man eine wlachische, griechische und ungarische Art: schiavina morovlascha, vlachesca, greca, hongara.

Die Farbe der Kleider war vorwiegend die

[1]) Typikon des Kaisers Johannes Tzimiskes bei Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster (Leipzig 1894) 33, 147. Epilog Theodors bei Stojanović, Zapisi 1 Nr. 21; vgl. Vulović, Godišnjica 7 (1885) 95. Die byzantinische Satire ‚Die Messe des Bartlosen'; vgl. Krumbacher, Byz. Literaturgeschichte 2 A., 809 und A. Heisenberg in der Byz. Z. 14, 661.

[2]) Περὶ τῶν εὐνούχων, ὡς ἐκεῖθεν ἡ τῶν κακῶν αἰτία. Migne, Patrologia graeca, vol. 111, col. 124.

[3]) Sukno lilo = rassia biancha, Urk. aus Stagno 1458, Arch. slav. Phil. 21 (1899) 521—522. In Ragusa raša jetzt ein blaues Tuch für Bauernhosen, nicht zu verwechseln mit der schwarzen rasa der Mönche. Nach Miklosich, Etym. Wörterbuch, ist raša ein Stoffname von der Stadt Arras in Frankreich.

[4]) Nach den Wörterbüchern von Mikalja, Stulli, Vuk Karadzić und dem Rječnik der Südslav. Akademie ist modrina oder modrača (von modar blau) noch jetzt in Dalmatien, z. B. in Canali, eine Art blauer Frauenrock. Ebenso ist nach Vuk und dem Rječnik mrčina (von mrk schwarz, braun, dunkel) in Kroatien und der Hercegovina eine Art schwarzes Frauenkleid. [5]) Vgl. Niederle a. a. O. 1, 472.

natürliche Farbe von Wolle oder Leinen, weiß oder grau; seltener waren blau oder schwarz gefärbte Wollstoffe. Ganz weiß war die Mehrzahl der Bauernkleider bei Ragusa um 1400. Schwarze Wollkleider trugen die mit Lanzen, Äxten und Pfeilen bewaffneten Wächter der byzantinischen Straße zwischen dem Strymon und Strumica;[1]) heute noch trägt der Mann der Gebirge im Osten Makedoniens schwarze Kleider aus Schafwolle. Die Paradekleider waren meist rot, seltener grün; Leute in grünen Mänteln sind auf den Miniaturen des Evangeliums des Miroslav zu sehen. Bei einer Versammlung glänzte alles in schöner Farbenpracht. Bunt wie die ‚Blumen des Feldes', allen Zuschauern zur Bewunderung, waren nach Daniels Worten die Gewänder der Königin Simonida und ihres Gefolges von Edelleuten und Edelfrauen, gekleidet in glänzenden Purpur mit goldenen Gürteln, geschmückt mit Perlen und Edelsteinen, als sie ihren Schwager König Stephan Dragutin und dessen Gattin Katharina von Ungarn in Belgrad ‚am Ufer der Flüsse Donau und Save' besuchte.[2]) Im 15. Jahrhundert wurden die Kleider noch bunter. Da war bei Ragusa der Bauernrock z. B. in Breno oft weiß, die Ärmel rot, in Ragusa selbst der Rock schwarz, die Ärmel grün. Auch die Schuhe waren damals schwarz und rot gestreift, ebensogut die des ragusanischen Comes von Canali, wie die einer Bäuerin von Zonchetto. Über die Tracht der Weltgeistlichen haben wir keine Kenntnis. Die Mönche waren ganz schwarz gekleidet, in einem Talar aus schwarzer rasa, daher slavisch seit altersher als ‚Schwarzröcke' (črnorizьe) oder ‚Schwarze' (črnьe) bezeichnet.[3])

Unentbehrlich waren Felle und Pelze, welche eigentlich den ältesten Stoff für die Kleidung bildeten. Männer- und Frauenkleider waren gefüttert mit schwarzem oder weißem Lammfell oder mit Hasen-, Fuchs-, Marder- und Wolfspelz. Jede Patrizierin von Cattaro oder Ragusa erhielt im 13. und 14. Jahrhundert in ihrer Mitgift einige mit Pelz gefütterte Kleidungsstücke. Hermeline (armelini) werden erst im 15. Jahrhundert erwähnt. Helena, die Witwe des Großvojvoden Sandalj, deponierte 1440 in Cattaro zwei ‚vestes veluti rubei', beide ‚suffultas armelinis', die eine mit goldgestickten Ärmeln, die andere ohne Ärmel, besetzt mit Perlen.[4]) Als Geschenk für die Schwiegertochter des Despoten Georg, für Helena, die Frau des Despoten Lazar, bestellten die Ragusaner 1446 in Venedig 20 Ellen roten Samt (velluto de cremixi) und ‚pelle de armelini' bis zum Preise von 300 Dukaten, soviel als zum Futter eines Paradekleides notwendig war.[5]) Pelzmäntel waren überhaupt ein bei serbischen, bosnischen und albanesischen Fürsten sehr beliebtes Geschenk. Den Mantel schloß man noch um 1225 mit einer Fibel (zapon). Ein merkwürdiger Fund ist eine runde goldene Spange des Knez Peter von Chelmo mit serbischer und lateinischer Inschrift: ‚† Zapon velijega kneza hlьmskoga Petra. Pretende comiti Pet(ro)'. Auf der Rückseite sieht man in romanischen Ornamenten Adler, Hasen und Hunde, die durch eine Reihe Blätter durchschlüpfen.[6]) Später gehörten zum alltäglichen Prunk Silberknöpfe (putьe, lat. maspilus, ombreta, lambreta, bottoni), bei den Männern, wie auf den Fresken zu sehen ist, ebensogut wie bei den Frauen. In Ragusa trugen sowohl die reichen Bürgersfrauen als auch Bäuerinnen der Umgebung auf ihren Jacken, besonders auf den Ärmeln 6 bis 22 Paare solcher Knöpfe, die mitunter vergoldet waren.

Das wertvollste Stück war bei Mann und Weib der Gürtel (pojas, centura, ζώνη). Er war verfertigt aus schwarz oder rot gefärbtem Leder oder aus schwarzer, blutroter, grüner oder blauer Seide oder Samt, geschlossen mit einer silbernen Spange und geziert mit reichem Metallschmuck aus Zinn, vergoldetem Kupfer, ein-

[1]) Nikephoros Gregoras VIII cap. 14, § 5 (μελαίνας ἐσθῆτας).

[2]) Daniel ed. Daničić p. 96—97: ‚jako i polьscii cvêti mnogorazličnymi dobrotami ispьstreni'.

[3]) Griech. ῥάσον, lat. Ursprungs (rasum). Spitzname der Mönche rasoder, ungefähr der ‚Schwarzrockschinder'.

[4]) Notarialbücher 13. Mai 1440 im Gerichtsarchiv von Cattaro.

[5]) Consilium Rogatorum 1. Oktober 1446 Arch. Rag. Im 15. Jahrhundert wird der rote Pelzmantel des Herzogs Stephan als šuba (Schaube) bezeichnet, der kleine rote goldgestickte Pelzrock der Helena, Sandaljs Witwe, mit einem in Polen und Ungarn bekannten Wort als kontuš. Vgl. Lilek, Wiss. Mitt. aus Bosnien 2, 147 f. Šuba aus arab. al džubbah, Niederle a. a. O. 1, 462.

[6]) Beschrieben von Ljubomir Kovačević im Starinar 1 (1884) 110—118 mit Abbildungen. Im Nachlaß des Königs Vladislav war ‚hocla una de argento deaurata' vielleicht eine Fibel, Rad 1 (1867) 138. Niederle a. a. O. 1, 530 f. über die seit dem 8. Jahrhundert verfallenden Fibeln, mit Abbildungen nach den Funden, besonders aus Rußland.

fachem oder vergoldetem Silber oder, wie bei den Byzantinern, aus reinem Gold.[1]) In den Sammlungen der kaiserlichen Archäologischen Kommission in Petersburg befindet sich ein goldgestickter Gürtel, auf welchem dreimal der Name eines Branko zu lesen ist, nach Novaković des Sevastokrators Branko unter Stephan Dušan, des Vaters des Vlk Branković. Auf den Stickereien dieses Stückes ist ein Falke, ein Bär mit erhobenen Vorderfüßen, ein allegorisches Tier mit Eberkopf und Schlangenleib zu sehen und daneben noch acht Löwenköpfe.[2]) Es gab auch Gürtel aus Silbergeflecht mit vergoldeten Bukkeln (centura de filo de argento de opere levato inaurato), wie der elf Pfund ‚ad subtilem' schwere, um 113 Perper gekaufte des Comes von Popovo Mužbrat Slavomirić (1313). Im 15. Jahrhundert unterschied man eine breite bosnische Art (centura larga bosignana) und eine ungarische Art (cingulum ungaricum, centura ongaresca). Das Tragen dieser schweren Leibesumfassung erforderte eine gewisse Übung. Ein Goldgürtel im Besitze der Adelsfamilie Bona in Ragusa, 1376 abgeschätzt auf 425 Dukaten, wog neun Pfund, ein silberner Frauengürtel, der 1436 einem ragusanischen Kaufmann in Novo Brdo gestohlen wurde, 8 Pfund und 7 Unzen. Ebenso besaß der Großvojvode Sandalj einen Gürtel aus rotem Leder mit vergoldetem Silberschmuck, 11 Pfund und 2 Unzen schwer, und einen zweiten Gürtel in der Form einer vergoldeten Kette, welcher gar 22 Pfund und 10 Unzen wog. Gürtel mit Silberschmuck trugen nicht nur vornehme Leute, sondern auch Bauern bei Ragusa und Stagno. Am Gürtel hing das Messer und der Geldbeutel (tobolac, lat. bursa, marsupium, pera, scarsella) von verschiedener Art, oft aus rotem Samt, mit Silberschmuck benäht oder mit Goldfäden gestickt, mit Perlen oder Goldknöpfen geziert und an Silberkettchen befestigt. Aus den Gerichtsbüchern von Ragusa wissen wir, daß es schon damals böse Menschenkinder gab, welche im Gedränge des Marktes die schönen Beutel gewandt abschnitten (incidere bursam). Deshalb trugen viele Leute das Geld nur in einem einfachen oder goldgestickten Tüchlein geborgen im Gürtel oder im Ärmel oder versteckt im Busen.[3])

Die Fußbekleidung der Bauern und Hirten waren einfache Bundschuhe (opinze, paria opancharum), ein mit Riemen befestigtes Stück Schweins- oder Ochsenleder, in den Balkanländern heute noch allgemein bekannt. Mehr städtischer Art waren Lederschuhe (črêvija, crevlja) oder Tuchschuhe, schwarz, grün, blau, rot, mitunter auch bunt gestreift. Der Kriegsmann trug hohe Lederstiefel mit Sporen.[4]) Im Winter legte man bunt gestickte, mit Marderfell oder anderem Pelz gefütterte Handschuhe an (cyrothecae, guanti).

Die Details sind wegen der schwierigen Deutung der oft für beide Geschlechter gleichen Termini und bei dem Mangel an Bildern nicht leicht darzustellen.[5]) Der Rock des Mannes, mit oder ohne Ärmel, oft mit Pelz gefüttert und bis in die Mitte des Schienbeines herabreichend, war aus verschiedenartigen Stoffen gearbeitet, von weißer, schwarzer, grauer, blauer oder grüner Farbe, die suknja, suknjica (lat. tunica, guarnachia, zuppa, zubbetum).[6]) Es gab auch feine Röcke aus grüner oder blauer Seide mit Pelz (zuponum). Weniger wissen wir über die Farbe der Hosen (gaće, lat. braccae, serabulae, mutandae, femuralia). Auf den Skulpturen der bosnischen Steingräber sieht man Männer in einem knapp anliegenden Rock, der bis zu den Schenkeln herabreicht und oft faltenreich und mit Schnüren geziert ist, und in engen Beinkleidern.[7]) In der Umgebung des Klosters von Banjska trug man lederne Gamaschen (skornje), anderswo hohe Wollstrümpfe aus Ziegenhaar (klašnje), während der Fuß selbst durch kleine Strümpfe (bjećve) geschützt war. Der Mantel, plašt, gunj, später kabanica (lat. mantellum, clamis, soccha oder zocha) war bei Ragusa meist aus schwarzem haarigen Stoff hergestellt, selten weiß, braun, blau oder

[1]) Vgl. Niederle a. a. O. 1, 577 f.

[2]) Novaković, Glas 78 (1908) 249.

[3]) Über die nordslav. Gürtel Niederle a. a. O. 1, 466 f.

[4]) Vgl. Niederle a. a. O. 1, 486 f. mit Abbildungen.

[5]) Suknja, gonella, tunica usw. gelten für Manns- und Frauenkleider. Vgl. Niederle a. a. O. 1, 437 f.

[6]) Aus slav. suknja auch deutsch suckenie, engl. suckeney, neugr. σουκνία usw.; vgl. Niederle 1, 448.

[7]) Dr. Ć. Truhelka, Wiss. Mitt. 3 (1895) 418. Vgl. das Bild eines Bosniers in einem Kodex der Apokalypse, mitgeteilt von Jagić, Arch. slav. Phil. 25 (1903) S. 25.

grün, oft mit schwarzem Lammfell ausgefüttert und mit Silberknöpfen geziert.[1]) Es gab lokale Formen der Mäntel, ‚more Sclavorum', ‚ad modum bosnensem'. Die Parademäntel der Serben waren im 13.—15. Jahrhundert in der Regel aus rotem Tuch mit Pelzfutter (mantellum sclavonescum coloris rubei), um 1300 ebensogut, wie z. B. der Mantel eines Kanzlers des Despoten Georg.

Dunkel ist die Bedeutung der einzelnen Namen der Kopfbedeckungen:[2]) kapuč (capucium, caputeum) im Gesetzbuch des Stephan Dušan und bei Ragusa, wahrscheinlich kapuzenartig aus schwarzem, blauem oder rotem Tuch; die wohl schwarze kapa der Popen; die schwarze, blaue, grüne oder rote, mit Lammfell, Marder- oder Wolfspelz, in Bosnien mit Eichhörnchenfell (veverica) verbrämte bireta, bareta, serbisch auch klobuk, in Ragusa im 15. Jahrhundert valjanica genannt, eine Mütze aus Wolle oder Samt von verschiedener Größe. Steife Hüte waren wohl die schwarzen oder roten pilei aus Wolle, Tuch oder Kamelhaar und die verschiedenartigen capelli, weiß oder rot aus Wolle oder Samt: capelli sclavoneschi, albanenses, ongareschi mit Goldschnüren (im 15. Jahrhundert), tartareschi mit Perlen. Es gab auch hohe Stücke, wie die 500 ‚cappelli de tallia magna', welche 1372 dem Ragusaner Junius Bisti de Bona auf dem Wege von Thessalonich nach Novo Brdo im Gebiete des Despoten Dragaš weggenommen wurden,[3]) oder das ‚capellum magnum de lana', welches man 1402 einem albanesischen Geistlichen aus Polato in Ragusa gestohlen hat. Eine ganz kleine Mütze (πιλίδιον ἐλάχιστον) nach serbischer Art, welche den Hinterkopf ganz schutzlos ließ, trug der Gesandte des Königs Uroš II., mit welchem Metochites (1299) aus Konstantinopel nach Serbien reiste.[4]) Es war etwas in der Art der heute noch üblichen ‚kapa' der Montenegriner und Hercegoviner. Kalpakartige Kopfbedeckungen, eine Art phrygischer Mütze mit nach rückwärts gedrehter Spitze, haben die Reiter und Fußgänger auf dem Bild eines Steindenkmales in Borje im Tal des Trebižat in der Hercegovina.[5])

Das Frauenkleid ist nur aus Nachrichten über die Fürstinnen und aus den Eintragungen der ragusanischen Amtsbücher bekannt. Hemden (košulja, lat. camisia, interula) gab es bei Ragusa auch ‚slavischer Art', wahrscheinlich mit bunter Stickerei geziert (camisias ad modum sclavonescum). Natürlich war das Frauenhemd länger als das Männerhemd; drei ‚camisie magne pro femina' gab es im Deposit der Familie des Königs Vladislav. Vornehme Frauen trugen auch Hemden von Seide. Das Frauenkleid (suknja, gunj, lat. gonella, tunica) war aus weißem oder blauem, seltener aus braunem, grünem oder rotem Stoff gemacht, auf den Ärmeln und auf der Brust besetzt mit Silber- oder Goldknöpfen. Es gab Röcke nach ‚slavischer Art' aus Seide (gonella sclavonesca 1313). Außerhalb des Hauses trug man in den Küstenstädten ein langes färbiges Oberkleid (guarnachia) oder einen mit Pelz gefütterten, scharlachroten oder grünen Mantel. Als Paradegewand der Ragusanerinnen kennt Philippus de Diversis ein Schleppkleid (guarnazonum, mit ‚cauda longa'). Auf den Skulpturen der bosnischen Steingräber erscheinen die Frauen in einem weiten, bis zur Erde reichenden Rock unterhalb der schlanken, wohl von dem Gürtel zusammengehaltenen Taille. Mädchen, Frauen, Witwen, Patrizierinnen und Bürgersfrauen von Ragusa unterscheiden sich durch ihre Kopfbedeckung. Das einfachste war ein Kopftuch oder Schleier (ubrus, pokrivača, lat. orale, tovalia a capite, velum, façolum de muliere), groß oder klein, aus Leinwand oder aus Seide, mitunter mit Goldstickereien reich geziert. Es gab eine eigene Art serbischer Kopftücher (fazolum sclavonescum 1446, faciola illorum de Servia 1455). Aus feinem Tuch war die kapa (lat. capa), oft mit Seide gefüttert, welche von den Edelfrauen von Ragusa getragen wurde. In den Archivbüchern wird eine ‚cappa duplex

[1]) Über den gunj, den schwarzen von verschiedener Länge, der in Serbien ohne Gürtel und oft ohne Ärmel getragen wird, und den durch den Gürtel zusammengehaltenen weißen mit Ärmeln der Montenegriner vgl. Vuk Karadžić, Lexikon. Bulg. gúnja, bekannt auch in allen slav. Sprachen. M. Vasmer, Byz. Z. 16 (1907) 553—554 leitet lat gunna, für welches Walde keltischen Ursprung annimmt, und mittelgriech. γοῦνα Pelz vom slav. guna ab, ‚welches ursprünglich etwa „Kuhfell" bedeutete'. Dr. St. Romansky, Lehnwörter lateinischen Ursprungs im Bulgarischen (XV. Jahresbericht des Institutes für rumänische Sprache, Leipzig 1909) 106—107 meint aber, das Wort sei in die slav. Sprachen aus dem Latein, ins Bulgarische durch Vermittlung des Griechischen gekommen. Vgl. Niederle a. a. O. 1, 473 A. 2.

[2]) Vgl. Niederle a. a. O. 1, 499 f. mit Tafel S. 501 (20 Typen nordslav. Kopfbedeckungen des 11.—13. Jahrhunderts).

[3]) Klage 15. Juni 1373 Lam. Rag. [4]) Sathas, Bibl. graeca 1, 161.

[5]) M. Hoernes, Altertümer der Hercegovina, S.-Ber. W. Akad. 97 (1880) 542 Fig. 12.

coloris viridis, gialli et rubei' (1329) und eine ‚capa muliebris sclavica panni viridis' (1372) erwähnt. Noch im 16. Jahrhundert sah Busbeck 1553) auf seiner Reise nach Konstantinopel eine rote Mütze (pileolum purpureum), welche die adeligen Jungfrauen der Serben zu tragen pflegten, und bemerkt, er habe in Jagodina ein Mädchen, dessen Kopf eine Mütze mit Pfauenfedern zierte, gesehen. Im 15. Jahrhundert trug man in Ragusa den kosmač aus langhaariger Wolle (tovaglia pilosa) und die kuplica aus Tuch, die mit Perlen geschmückt auch kleine Knaben als Kopfbedeckung erhielten.[1]) Im 15. Jahrhundert werden Taschentücher (nasitergia) bei den Bauern vor den Toren von Ragusa erwähnt, z. B. in Zonchetto; man fand sie auch im Besitze der Trebinjer, wenn sie ragusanische Kaufleute ausgeplündert hatten.

Den vorzüglichsten Frauenschmuck bildeten Ohrringe (obotьci, lat. cercelli), aus Silber, einfach oder vergoldet, oder aus Gold, mitunter besetzt mit Perlen und Edelsteinen. Wegen des großen Gewichtes wurden sie vielfach nicht im Ohr, sondern an der Kopfbedeckung befestigt, was auch auf den alten Wandgemälden ersichtlich ist. Es gab eine slavische und eine lateinische Art. Die slavische Art (cercelli selavonici, selavoneschi) war rund. Der Edelmann Ninac Čihorić in der Nachbarschaft von Ragusa besaß ein Paar ‚cercellorum auri rotundorum sclavicorum', mit Saphiren, blassen Rubinen (balasii) und großen Perlen (1375).[2]) Ein Paar ‚cercelli a domina sclavi de auro' in Novo Brdo 1436 wog ein Pfund. Leichter, nur etwas über zwei Unzen schwer, aber wertvoller waren die Ohrgehänge der Helena, Frau des Großvojvoden Sandalj, mit in Gold gefaßten Perlen und roten und blauen Steinen; ein Paar hatte aus kleinen Perlen gebildete Nackenkettchen (grivnica).[3]) Silberkettchen waren das Merkmal der ‚lateinischen' Ohrgehänge (cercelli latini cum catenuciis). Frater Jakob von Verona sah auf seiner Pilgerfahrt nach Palästina 1335 in Otranto, daß dort alle Frauen in den durchstochenen Ohren je nach der Größe ein bis drei Ringe tragen, verbunden mit Silberkettchen, und bemerkt, daß dies Sitte sei in ganz ‚Sclavonia et Albania et Romania'.[4]) Philippus de Diversis erzählt, das Abzeichen verheirateter Frauen in Ragusa seien silberne oder goldene Ohrringe, befestigt nicht an den Ohren, sondern am Kopftuch durch ein Silberkettchen (argentea catenula), welches man kličak, lat. riguletum nannte.[5]) Armbänder (narukvice) pflegte man im Berglande des Westens bei der Hochzeit den Brautleuten zu schenken; in Ragusa wurde dies 1515 als eine überflüssige, aus der ‚Morlachia' stammende Sitte verboten.[6])

Ein Stirnschmuck war im 14. Jahrhundert ein Diadem (preceľlum, preçelech, lat. frontale, courellum) aus Silber oder Gold, mitunter verziert mit Perlen, in einem Falle zusammengesetzt aus 29 silbernen Täfelchen.[7]) Eine Art dieser silbernen Kopfbedeckungen, die in Canali 1365 erwähnt wird, hatte die Form eines Hornes (cornua sclavica argenti).[8]) In Ragusa war es üblich, daß die Braut (noviza) auf dem Gang zum Hause des Mannes Hörner trug (portare corna, var. cornua), bis dieser alte Brauch durch ein Gesetz 1314 unter einer Geldbuße verboten wurde.[9]) Ein italienisches Gedicht aus dem 14. Jahrhundert über die ‚Schiavoni', welches dem Florentiner Franco Sacchetti zugeschrieben wird, findet die Frauen des Landes nicht schöner als die Männer, mit Hörnern wie der Teufel.[10]) Der letzte Rest dieser alten

[1]) Vgl. Arch. slav. Phil. 21 (1899) 504 und Rječnik der Südslav. Akademie. Kosmač im 14. Jahrhundert auch in Böhmen ein haariges Tuch, nach Zíbrt, Déje kroje v zemích českých (Geschichte der Tracht in den böhmischen Ländern) 1 (Prag 1892) 224. Gehört zu kirchenslav kosmъ (neben kosa) Haar.

[2]) Vgl. meine Abh. über die Edelleute von Zachlumien auf der Inschrift von Veličani, Glasnik bos. 4 (1892) 281 = Wiss. Mitt. 3 (1895) 476. Über den altslav. Schmuck, der neben dem Ohr oder im Haar getragen wurde (záušnice), Niederle 1, 588 f., mit Abbildungen.

[3]) Mon. serb. 386. [4]) Ausg. von R. Röhricht, Revue de l'Orient latin 3 (1895) 173.

[5]) Philippus de Diversis ed. Brunelli 92. Kličak 1398 f. oft erwähnt in den Archivbüchern von Ragusa. Heute bedeutet kličak — Kinderdreck; vgl. das Lexikon von Vuk Karadžić und den Rječnik der Südslav. Akademie.

[6]) Arch. slav. Phil. 21 (1899) 423.

[7]) Dame filius Nicole de Stilo hatte im Deposit ‚unum frontale de tabulis XXVIII de argento'. Ragusa 26. Juli 1319, Diversa Notarie im Archiv von Ragusa. Über die altruss. Diademe Niederle 1, 582 f.

[8]) Crayssa, Cephalia von Canali, übergab der Ragusanerin Marussa de Babalio einige Waffen und ‚coverlo I sive cornua sclavica argenti', welche er ihrem Schuldner Liuboe Silegovich abgenommen hatte, 11. August 1365 Div. Rag.

[9]) Mon. Rag. 5, 74. Statut von Ragusa VIII cap. 57 § 20.

[10]) ‚Tosto veder potrebbe | Femina che sarebbe | A par col diavol con suo' alti corni, | Nere, scontorte, fuor di bello inizio'. I sermoni evangelici, le lettere etc. di Franco Sacchetti, pubbl. per Ottavio Giglio, Firenze 1857, p. XXIII.

Tracht war die roga, die einer phrygischen Mütze ähnliche Hornkappe, ein aus getrocknetem Leingeflecht verfertigtes, vorwärts gebogenes Horn, bedeckt mit einem Tuch, wie es die Frauen im Drinagebiet bei Srebrnica noch zu Menschengedenken zu tragen pflegten.[1]) Auch die hondelj genannte Haube der verheirateten Frauen in Canali, die um 1870 aus dem Gebrauch verschwunden ist, scheint eine späte Entwicklungsstufe dieser Hornkappen gewesen zu sein.[2]) Anderer Art als diese Hörner war wohl der mit Edelsteinen und Perlen geschmückte Kopfschmuck, das oglavje der Jelena Sandaljevića.[3]) Dazu kommen die im Besitz der Ragusaner Adelsfamilien erwähnten silbernen und vergoldeten Kronen (corona), welche noch um 1440 Philippus de Diversis bei jedem Hochzeitszug in den Patrizierhäusern die Braut als ‚signum virginitatis' tragen sah. Eine solche Silberkrone (corona de argento) hatte 1319 in Ragusa auch ein serbischer Edelmann verpfändet, Radoslav, der Sohn des Župan Vratislav.[4]) Eine ‚corona auri' besaß neben vier Paar Ohrgehängen mit Perlen in ihrer Mitgift Vojslava, Schwester des Vlk Branković und Frau des albanesischen Fürsten Georg Topia.[5]) Auf den Wandgemälden, welche Despot Đêjan und seine Frau Doja im 14. Jahrhundert in der Kirche des hl. Johannes Bogoslov (Theologos) bei Belovo an der Struma zwischen Radomir und Küstendil am oberen Ende des Engpasses von Zemen malen ließen, ist Doja mit einer Art Krone abgebildet. Es ist ein Diadem über der Stirn, umsponnen von goldenen Ornamenten in Form von Sternen; darüber erhebt sich ein breiter und hoher Zylinder wohl aus gelber Seide, horizontal abgeteilt in Felder und überragt von kleinen, runden Ornamenten; oben liegt eine Decke aus weißem Stoff, welcher nach rückwärts herabfällt, auf dem abfallenden Teil geziert mit roten Parallellinien.[6]) Kränze (vjenac) aus rotem Gewebe, besetzt mit in Gold gefaßten Edelsteinen und Perlen, ebenso wie silberne Kronen (kruna) mit Steinen und Perlen gab es in der Schatzkammer der Familie Sandaljs.[7]) Der gewöhnliche Halsschmuck war ein Kreuz an einer Kette.[8]) In der Hand trug die Frau im Küstenland einen Rosenkranz (kralješ, lat. coronella, paternoster) von Korallen oder Silber, an welchem oft ein vergoldetes Kreuz angehängt war.

Ringe (prsten) für beide Geschlechter gab es aus Kupfer (anuli de rame), Silber und Gold, oft besetzt mit Edelsteinen und Perlen.[9]) Bei Siegelringen waren sehr beliebt antike Gemmen mit Bildern von Göttern, Kaisern oder Tieren, ebenso wie einst im Westen bei den Karolingern. Ein Ringsiegel des Ban Ninoslav von Bosnien zeigt das Bild eines Adlers, der sich zum Fluge erhebt. Eine antike Gemme mit dem Bild eines Löwen war, wie es scheint, das Ringsiegel des Caren Uroš in der Zeit, wo er vom Thron verdrängt war; ein Abdruck ist nicht erhalten, aber die Ragusaner erwähnen es als ‚bulla leonis' oder ‚verum sigillum cum figura leonis'. Georg Kastriota (Skanderbeg) siegelte mit einem antiken geschnittenen Stein, auf welchem eine von rückwärts gesehene nackte Leda mit dem Schwan zur Seite abgebildet war. Solche antike Steine haben auch ragusanische Kaufleute und Zollpächter in Serbien und Bosnien im 15. Jahrhundert zum Siegeln benutzt.

[1]) Dr. Ć. Truhelka, Die phrygische Mütze in Bosnien. Wiss. Mitt. 4 (1896) 509—515 mit Bildern. Abbildung auch im Werke: Die österr.-ungar. Monarchie in Wort und Bild, Bosnien S. 331.

[2]) Vgl. das Profilbild einer Canalesin bei Appendini, Notizie istoricho-critiche Bd. 1 (Ragusa 1802). Nach Budmani im Rječnik der südslav. Akademie unter hondelj war es ein mit bunten Tüchern überzogenes Holzgestell, vorne mit goldenen und silbernen Nadeln geschmückt und oben bedeckt mit einem weißen Tuch. Bei meinem ersten Aufenthalt in Ragusa 1878 hörte ich nur mehr mündliche Beschreibungen dieser alten Tracht, ohne ein Exemplar zu Gesichte zu bekommen.

[3]) Urk. 1442 Mon. serb. 415. Was der um 1370 in Ragusa erwähnte silberne oder vergoldete prjevoj war, ist aus den Texten nicht klar.

[4]) ‚Radasclavus filius de Jupan Vratisclavo' verpflichtet sich vor dem Comes, dem Nale de Çereva binnen zwei Monaten ‚unam coronam de argento' und andere Sachen für 19 Perper auszulösen, ‚alias vendantur', 24. August 1319, Diversa Notarie 1318—1320 Arch. Rag.

[5]) Ljubić, Listine 4, 319, 427 (1393): ‚unam coronam auream et paria quatuor cercellorum perlarum'.

[6]) Jordan Ivanov, Izvêstija der bulg. archäologischen Gesellschaft 3 (1912) 63—64 mit Abbildungen Nr. 55—56.

[7]) Vgl. Lilek, Wiss. Mitt. 2, 145.

[8]) Die mannigfaltigen Halsketten aus Glas, Muscheln, Steinen, Tierzähnen, Metallen und die festen Halsringe (grivna) der Nordslaven schildert Niederle 1, 627 f. mit Abbildungen.

[9]) Vgl. Niederle 1, 670 f.

Sie sind in den Balkanländern heute noch im Gebrauch geblieben.[1])

Die Herrscher und Fürsten trugen in voller Rüstung stets ein Kreuz (krst) am Halse, Nemanja eines mit einer Partikel des wahren Kreuzes des Herrn, dessen Schutz er alle seine Erfolge zuschrieb. Car Michael von Bulgarien sendete als Geschenk an Kaiser Andronikos III. ein einfaches ehernes Kreuz, das seinem Vater und ihm oft in wunderbarer Weise geholfen haben soll. Bei Orbini erscheint der serbische Fürst Lazar mit einem goldenen Kreuz am Hals. Auch der spätere Erzbischof Daniel II. widerstand nach der Erzählung seines Biographen als Athosmönch den Versuchungen des Teufels, weil er ein Kreuz aus ‚Dämonenstein' (demonolit) stets am Halse trug.[2])

Das alltägliche Waffentragen, welches Thukydides in der Blütezeit der hellenischen Staaten bei den Einwohnern des Nordwestens von Griechenland als einen Überrest des alten Räuberlebens betrachtet,[3]) ist in den Bergen des alten Illyricums nie aus der Übung gekommen. Es lebt z. B. in Montenegro und Albanien ununterbrochen fort, bis auf unsere Tage. Nur der Geistliche oder Mönch durfte keine Waffen mit sich führen. Bei Ragusa gingen die Bauern selten aus dem Hause ohne Bogen und mindestens zehn Pfeile im Köcher. Auch der Handwerker oder Kaufmann ritt mit Schwert und Bogen aus der Stadt hinaus, in die Umgebung oder in die Ferne, nach Serbien und Bosnien, manchmal noch mit einem Schild ausgerüstet. Edelleute, Kaufleute und Bauern trugen unter dem Mantel am Gürtel einen Dolch von verschiedener Größe (cultellum feritorium, cultelessa, daga), oft an einer silbernen Kette befestigt, mit Griff aus Bein oder Silber. Aber im Innern der Städte, wie Ragusa oder Spalato, war das Waffentragen gänzlich verboten. Fremde mußten ihre Waffen im Stadttor ablegen und bei der Torwache deponieren.

Von den Nahrungsmitteln war die Pflanzenkost selbst in dem an Vieh so reichen Westen des Landes stets unentbehrlich; in schlechten Jahren hatte dort der Mangel an Feldfrüchten, wie wir schon früher erwähnt haben (2, 26), öfters eine Hungersnot zur Folge.[4]) Neben dem Brot (hljeb) liest man von Zwieback für die Schiffe (biscottus, serb. kolač: panes colacios 1371), von Kuchen (pogača, lat. focacia), welche die Kolonen im Küstenlande an Festtagen dem Grundherrn als Geschenk darbrachten, und von Brei, der in der Küche sowohl der Mönche von Chilandar als der Ragusaner zubereitet wurde (kaša, ital. farinata). Ein Mann der Kirche des hl. Nikolaus von Vranja auf den Gütern von Chilandar führt in einer Urkunde des Stephan Dušan den Spitznamen Rubi-pogača, ‚schneide den Kuchen'.[5]) Ein höheres Produkt der Kochkunst war die heute noch wohlbekannte pita, ein mit Fleisch oder Käse gefüllter Kuchen, unter demselben Namen auch den Neugriechen πήτα), Rumänen und Magyaren bekannt. Ein Nachbar des Klosters Treskavec bei Prilep führt in einer Urkunde des Stephan Dušan den Spitznamen Požri-pita, ‚verschlinge den gefüllten Kuchen'.[6]) Schaffleisch und Schweinefleisch waren neben Käse verschiedener Form die wichtigsten Nahrungsmittel animalischen Ursprunges. Gesalzenes Schweinefleisch (porci saliti) bildete eine wichtige Ausfuhrware der westlichen Bergländer, von der Narenta bis Cattaro, unentbehrlich zur Versorgung der Seeschiffe. Man liest von Speck und bereits auch von Schinken.[7]) Bei der Hoftafel des Königs Uroš II. aß die byzantinische Gesandtschaft, wie Metochites berichtet, Wildbret, Wildschweine, Hirsche und Vögel, an Fasttagen Obst, eingesalzene und frische Fische, besonders die großen und dicken Fische aus der Donau, welche in Konstantinopel als ein seltener Leckerbissen sehr geschätzt waren. Der Abt des Klosters Studenica war verpflichtet, vor dem Feiertag des Stifters, des Nemanja, rechtzeitig Fische von der Donau und aus der Zeta kommen

[1]) Dr. Aleksa Ivić, Stari srpski pečati (altserb. Siegel), Neusatz 1910, Abbildung Nr. 2 (Ninoslav), Nr. 65 (Kastriota). Vgl. meine Besprechung des Werkes im Arch. slav. Phil. 33 (1912) 289—290.

[2]) König Stephan cap. 12. Kantakuzenos I cap. 58. Orbini 283. Daniel 357.

[3]) Διὰ ληστρικοῦ εἶναι bei den ozolischen Lokrern, den Aitolern und Akarnaniern ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ληστείας. Thukydides I cap. 5.

[4]) Gegen die Ansicht, daß die alten Slaven nur Pflanzenkost aßen, wendet sich Niederle a. a. O. 1, 177 f.

[5]) Novaković, Zakonski spomenici 415.

[6]) Glasnik 13, 375. Vgl. den Namen Požrikobila, ‚verschlinge die Stute', in der Prizrener Urk., ib. 15, 276.

[7]) Ein Ragusaner wurde 1371 beraubt, wobei ihm eine Ladung Wachs, Felle, Pelze und eine salma ‚de lardo et persutis' (ital. prosciutto) weggenommen wurde. Lam. Rag.

zu lassen, da man den Landesherrn einzuladen pflegte.[1]) Zu bestimmten Zeiten kamen zum serbischen König Sendboten der Stadt Cattaro mit einer Ladung Seefische. Auch im 15. Jahrhundert erfreuten die Ragusaner ihre Nachbarn, den König von Bosnien, den Vojvoden Sandalj und den Herzog Stephan, später auch die türkischen Statthalter durch Fässer mit ausgesuchten Fischen des Meeres.

Unter den Getränken war das vornehmste der Wein, den man im Sommer in Eiskellern (ledenica) lagerte, um ihn einzukühlen. Die Legenden erzählen in ganz naiver Art, wie der hl. Sava als Gesandter seines Bruders Stephan des Erstgekrönten zu König Andreas II. von Ungarn kam, in einem sehr heißen Sommer, als das Eis am ungarischen Hofe zu Ende war. Der serbische Fürstensohn im Mönchsgewande klagte, in seinem Lande sei er gewohnt stets kühlen Wein zu trinken, doch der König konnte ihm kein Eis verschaffen. Da kam infolge der Gebete des Heiligen plötzlich ein Hagelwetter und Sava sendete dem erstaunten König ein großes Silbergefäß voll Eis als Geschenk Gottes.[2]) Orbini berichtet, Radivoj, der Sohn des bosnischen Königs Ostoja, sei an Wechselfieber gestorben, infolge übermäßigen Genusses von Wein mit Eis.[3]) Der aus Honig bereitete Met, altserbisch ebenso wie der Honig med genannt (s. oben 2, 51), war das Getränk der weinarmen Bergländer, sowohl in Serbien, als in Bulgarien, ebenso auch im slavischen Norden.[4]) Als Kaiser Friedrich I. mit den Kreuzfahrern des dritten Zuges 1189 in Niš eintraf, wurde er mit seinen Edelleuten vom Serbenfürsten Nemanja mit Wein und Met bewirtet.[5]) Daß auch eine Art Bier gebraut wurde, bezeugen die Lieferungen von Hopfen (hmelj) und Malz (slad) an die Klöster, zu welchen die Bauern von Bistrica, Banjska, Gračanica und Dečani besonders vor Weihnachten verpflichtet waren. Ein Überrest davon ist die sauere alovina (olavina) bei Pirot, ein Getränk aus Hafer oder Gerste.[6])

13. Geistiges und gesellschaftliches Leben.

Die Sprache und ihre historische Entwicklung. Personen- und Familiennamen. Das Familienleben. Der Hof nach einheimischen und fremden Berichten. Charakter der Könige und Königinnen. Geist und Lebensweise des Adels. Die Geistlichkeit; Bischöfe, Weltgeistliche, Mönche und Eremiten. Etikette im mündlichen und schriftlichen Verkehr. Vorliebe für den Krieg. Vorschule dazu die Räuberei. Die hohe und niedere Jagd. Vergnügungen: Bogenschießen, Schwerttänze, Reiterspiele. Gastmähler und Trinksprüche. Tänze, Masken, Würfelspiel. Musiker und Musikinstrumente. Lied und Gesang. Entwicklung des serbischen Epos. Die Schrift und ihre Abarten. Literatur: byzantinische und abendländische Belletristik, Apokryphen, theologische und didaktische Werke; Pflege der einheimischen Geschichte. Die altserbische Kunst, besonders die kirchliche Malerei. Frömmigkeit, gute Werke und Armenpflege; Wallfahrten und Wunderglaube. Verbannung und Gefangenschaft. Medizinbücher und Ärzte. Der Tod; Gräber und Grabdenkmäler.

Wenn wir uns von der physischen Seite des Lebens zur geistigen wenden, betrifft die erste Frage die Sprache. Wie erwähnt (1, 1), wurden die Serben und Kroaten noch lange von den Fremden als Σκλάβηνοι, Sclavi oder Schiavoni bezeichnet, aber die Fortdauer des alten slavischen Gesamtnamens deckte keineswegs ein unverändertes Fortleben der ursprünglichen Sprache. Das Serbokroatische hatte schon bei der Einwanderung seine Eigentümlichkeiten und

[1]) Sathas, Bibliotheca graeca 1, 172, 174. Typikon von Studenica im Glasnik 40, 172.

[2]) Domentian 249 f. Theodosij bei Pavlović 115 f.

[3]) ‚Mori giovane di febre terzana, acquistata col bevere troppo vino con ghiaccio.' Orbini 368.

[4]) Eine Menge Wein und πομάτων ἐκ μέλιτος erbeuteten in Bulgarien die Petschenegen im 11. Jahrhundert, Kedrenos ed. Bonn. 2, 582. Kantakuzenos III cap. 49: die Serben, μέλιτος γὰρ ἐμφορούμενοι καὶ κρεῶν, erkrankten scharenweise, als sie bei Serrai (1342) frischen Weinmost unmäßig tranken. Vgl. Niederle a. a. O. 1, 208.

[5]) ‚Similiter et omnes principes a predicto comite (d. h. dem comes Serviae) in vino et medone et animalibus multum honorati fuerunt.' Brief des Bischofs Dietpold von Passau im Chronicon Magni presbiteri, Mon. Germ. 17, 509.

[6]) Novaković, Bier in Serbien (Pivo u Srbiji) im 13. und 14. Jahrhundert, Glas 86 (1911) 151—166. Trojanović, Altertümliche serbische Speisen und Getränke (Starinska srpska jela i pića), Srpski etnografski zbornik 2 (1896) 113—120. Vgl. Niederle a. a. O. 1, 210.

hat sich im Laufe des Mittelalters, besonders seit dem Ende des 14. Jahrhunderts, stark geändert.

Die jetzige Schriftsprache enthält im Vokalismus keine Reste der Nasale, welche einst im Kirchenslavischen und Polabischen bestanden haben und heute noch im Polnischen anzutreffen sind. Eigennamen in griechischen und lateinischen Denkmälern des 9.—11. Jahrhunderts liefern aber den Beweis, daß die Nasallaute auf serbokroatischem Boden einmal gar nicht selten waren.[1]) In den Dialekten der dalmatinischen Inseln sind einige fortlebende Spuren neuerdings konstatiert worden.[2]) Halblaute, in der heutigen Schriftsprache durch sonores *a* ersetzt, hört man noch in Montenegro und in einigen Landschaften am Golf von Cattaro.[3]) Aus den Formen in altserbischen Urkunden, besonders aber aus der lateinischen Transkription der Ragusaner sieht man, daß sie im 13.—14. Jahrhundert allgemein verbreitet waren und einem *e* näher standen.[4]) Das heutige *a* kommt dafür erst seit 1370 vor, in wachsender Menge seit 1410.[5]) Das kirchenslavische *ê* (ѣ) wird in den gegenwärtigen Dialekten durch *e* (in Teilen Bosniens, in Slavonien, im Banat, im Osten Serbiens und in Altserbien), *je* oder gedehnt *ije* (in der Hercegovina, dem Südwesten Serbiens, Montenegro, Süddalmatien) oder *i* (in Norddalmatien, Teilen Bosniens und Kroatiens, in Istrien, aber auch in Podgorica und Antivari) ersetzt, z. B. der Großvater oder Greis: ded, djed, did, der Glaube oder die Treue: vera, vijera, vira. Davon ist *e* und *i* alt. In Ragusa war ursprünglich *e* vorherrschend (suesda, jetzt zvijezda, Stern), wurde aber seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts durch das jüngere *je* verdrängt. Ein *ja, ea,* wie in Bulgarien und im mittelalterlichen Makedonien (djad, vjára), gab es im Serbischen nicht.

Im Konsonantismus ist für das Serbokroatische seit den ältesten Sprachproben typisch *ć* für kirchenslavisch *št* (noć, Nacht, für nošt) und *dj*, im Westen *j*, für kirchenslavisch *žd* (medja oder meja, Grenze, für meždа.[6]) Die auffallendste, in den Namen sehr bemerkbare Änderung ist die Entwicklung des silbenbildenden *l* seit 1400 (nach einigen Übergangsstufen) zu *u*; z. B. der Personenname Vlk wurde zu Vuk, Vlkašin zu Vukašin, der Volksname Blgarin zu Bugarin (der Bulgare), der Landschaftsname Hlm (lat. Chelmo, Chulmia) zu Hum.[7]) Das die Silben schließende *l*, das noch im 14. Jahrhundert z. B. in den Personennamen Milbrat, Milman, Milša vorkommt, geht seit 1400 im Osten und Süden (im čakavischen und kajkavischen Dialekt bleibt es) in *o* über: Miobrat, Mioman, Mioša; ebenso im Auslaut, wo z. B. für den Burgnamen Sokol (der Falke) oder das in Ortsnamen häufige dol (Tal) seit derselben Zeit die heutigen Formen Sokô, dô zu lesen sind.

Es gibt gewisse Erscheinungen, welche in unserer Zeit den Sprachen der Balkanländer ohne Unterschied ihres Ursprunges gemeinsam sind. Das Serbokroatische und Bulgarische, ebenso wie das Rumänische, Albanesische und Neugriechische umschreiben das Futurum mit dem Verbum des Wollens, was auch sporadisch im Kirchenslavischen und Altrussischen vorkommt. Ebenso ist allen diesen Sprachen der Balbinsel gemeinsam der Schwund der Infinitivs; in Bulgarien ist er gegenwärtig bis auf

[1]) Jagić, Arch. slav. Phil. 17 (1895) 79 verweist auf Muncimir, Μουντιμήρος, Τζέντινα, Centena (jetzt Cetina), Dumbroa (jetzt Dubrava). Der Übergang von lateinischem *an, on* in urprünglich ą, später *o, u* vollzieht sich sonst regelmäßig; vgl. Miklosich, Vgl. Grammatik der slav. Sprachen 1 (1879) 396. Vgl. Monte Crasso bei Spalato Mutogras, Pancratius in Ragusa Pokrat usw.

[2]) Miklosich a. a. O. kennt dumbok (für dubok, tief) und dumbrov (für dubrava Hain). Dumbrôvnik (für Dubrovnik, Ragusa) verzeichnete auf der Insel Zlarin bei Sebenico Dr. Aranza, Vorläufige Berichte der Balkankommission, Heft 1 (Wien, Akademie 1900) 20, 22.

[3]) Miklosich a. a. O. 1, 388. In Montenegro heißt z. B. die Stadt Skutari heute noch Skьdьr, wie in altserb. Urkunden, sonst bei den Serbokroaten Skadar ausgesprochen.

[4]) Z. B. casneç (jetzt kaznac), stanec (jetzt stanak), die Ortsnamen Orasseç (jetzt Orašac), Gradeç (Gradac), die Personennamen Pribeç (Pribac), Grubeç (Grubac).

[5]) Vgl. Rešetar, Arch. slav. Phil. 16 (1894) 347.

[6]) Μεγυρέτους Medjurečje, Βουσεβούτζης Vyšević bei Konst. Porph. Šafařík, Serb. Lesekörner (Pest 1833) 55 f. Jagić, Arch. slav. Phil. 22 (1900) 35.

[7]) In der slav. Schrift nach kirchenslav. Muster durch lъ wiedergegeben: vlьk Wolf. In lat. Urk. im 13. Jahrhundert Velcanus (Vlkan), Velcoslauus (Vlkoslav), im 13. 14. Volchassinus (griech. Βελητζασῖνος, Izvêstija des russ. arch. Inst. 4, 1, 69), Volchus, zuletzt auch Vulchus. Übergangsformen: Voch, Vuoch. Nach 1410 Vuch, Vuchassin, seit 1470 allein vorherrschend.

kleine Reste ausgestorben, in Serbien behauptet er sich neben der umschriebenen Form, während die westlichen serbokroatischen Dialekte von diesem Prozeß noch unberührt sind.[1]) Dagegen fehlt dem Serbokroatischen der im Bulgarischen, Rumänischen und Albanesischen vorherrschende postponierte Artikel; er kommt übrigens auch im Großrussischen vor, sowohl in alten Denkmälern, besonders in Moskauer Akten des 17. Jahrhunderts, als auch in heutigen Dialekten.[2]) Im Serbischen hat sich die Deklination, im Gegensatz zum Bulgarischen, stets behauptet, nur mit kleinen Änderungen in den Formen.[3]) Die Akzentformen sind ungleich: der ältere Typus lebt in Montenegro und Umgebung. Von den heutigen serbokroatischen Dialekten repräsentiert das jetzt in der Literatur herrschende Štokavische im Osten und Süden eine neuere Entwicklungsstufe, während das Čakavische im adriatischen Küstengebiet von Stagno bis Istrien diese jüngere Evolution nicht mitgemacht hat. Diese beiden Dialekte sind schon im 12.—13. Jahrhundert von einander verschieden gewesen, wie ein Vergleich der glagolitischen Urkunden aus dem küstenländischen Kroatien mit den bosnischen und serbischen zeigt; ihre Differenz ist seit dem 14. Jahrhundert fortwährend im Wachsen. Nach Rešetar ist die neue Betonung mit anderen Eigentümlichkeiten zuerst im Zentrum des Sprachgebietes, in der südlichen Hercegovina, im östlichen Bosnien und westlichen Serbien aufgetreten und hat sich von dort seit 1400 in allen Richtungen ausgebreitet.[4])

In den Personennamen war in Serbien eine überaus mannigfaltige nationale Namensgebung herrschend, mit sehr spärlichen christlichen Elementen. Auf diesem Gebiete sind die Serben bis zum heutigen Tage sehr konservativ geblieben. Die vollen, aus zwei Nomina bestehenden altertümlichen Namen waren zu Ende des Mittelalters gar nicht selten. Edelleute und Bauern in der Nachbarschaft von Ragusa heißen im 13.—14. Jahrhundert Borislav, Budimir, Dobrovoj, Radogost, Stanislav, Vikoslav usw., ebenso im Innern z. B. die Bauern in den Dörfern des Klosters von Dečani: Dobrogost, Hvalislav, Jaroslav, Radobrat, Slavomir, Skorovoj usw. Viel zahlreicher sind aber die Kurzformen, in denen das zweite Nomen durch einen Suffix ersetzt wird, wie z. B. Bogiša, Boroje, Gradoje, Hraniša, Rajko, Tvrtko u. a. Nationale Namen führen auch die adeligen Frauen: Bjela, Milica, Miroslava, Radača, Velislava u. a. Dieselben Namen sind durch Heiraten auch unter den Frauen des Stadtadels von Dulcigno, Antivari, Cattaro und Ragusa vertreten.[5]) Diese einheimische Nomenklatur war auch in Bosnien herrschend. Eine eigene Gruppe bilden Völkernamen als Personennamen: Bugarin, Grk (auch als Frauenname Grkinja), Hrvatin, Kumanin, Rusin, Sarakin, Sasin, Turčin, Ugrin. Neben den schon oben (1, 24) erwähnten albanesischen und rumänischen Namen kommen auch griechische vor, wie Andronik, Staver (σταυρός das Kreuz), Sinadin. Abendländischen Ursprunges sind die aus der Karlssage stammenden Namen Oliver, den ein Großer der Zeit Stephan Dušans führt, und Orlanda, als Mannsname zweimal in der Stiftungsurkunde des Klosters von Prizren erwähnt. Ein Königsname der Kreuzfahrerzeit war Balduin, in Cattaro bei der Adelsfamilie Drago beliebt und (in der Form Baldovin) weit ins Binnenland unter den Bauern und Hirten verbreitet, wie aus den Klosterurkunden von Dečani und Prizren zu sehen ist.

Dagegen sind Bauernnamen christlichen Ursprungs z. B. in der Urkunde von Dečani eine Seltenheit, ein Dmitr, Georg, Ilija, Ivan (Johannes), Lazar, Marin, Nikola, Stjepko (Stephan), Tudor u. a. Viel häufiger waren sie auf ehemals byzantinischem Gebiet in Makedonien und bei den Albanesen; ebenso war es bei den Kroaten, wo die Adeligen des Küstenlandes meist nur christliche Namen führten. Im 13. Jahrhundert finden wir auch bei den Fürsten von Zachlumien und bei den Nachkommen des Königs Vlkan in

[1]) Miklosich, Vgl. Grammatik 4, 863, 873.

[2]) Miletič, Članit v bulgarskija i v ruskija jezik (Der Artikel in der bulg. und russ. Sprache), Sbornik bulg. 18 (1901) 4—67.

[3]) Z. B. der altserb. Instrumental Sing. auf *-or* (pravev verov) war schon im Anfang des 13. Jahrhunderts im Absterben gegenüber dem heutigen *-om* (pravom verom). Über die historische Formenlehre Hauptwerk: Gj. Daničić, Istorija oblika srpskoga ili hrvatskoga jezika do svršetka XVIII vijeka, Belgrad 1874, 398 S.

[4]) Rešetar, Die serbokroatische Betonung südwestlicher Mundarten, Wien 1900 (Balkankommission der Kais. Akademie, linguist. Abt. I) S. 23. Derselbe, Der štokavische Dialekt, Wien 1907 (ib. VIII) mit 2 Karten, S. 30f.

[5]) Vgl. meine Rom. Dalm. 2, 65f.

Dioklitien vorwiegend Heiligennamen. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts läßt sich ein Vordringen der christlichen Namen gegen die alte nationale Nomenklatur bei dem Adel im Innern Serbiens beobachten, wo uns unter den Großen bald ein Nikola, Lazar, Gregor u. a. begegnen. Klar wird dies in der Genealogie der jüngeren Fürstengeschlechter. Die Nachkommen des Königs Vlkašin, des Sevastokrators Branko Mladenović, des Logotheten Pribac, ebenso die Crnojevići in der Zeta führen im Gegensatz zu ihren Vorvätern größtenteils christliche Kalendernamen. Schon früher hatten einige christliche Frauennamen, wie Jelena oder Jela (Helena), Anna oder Theodora bei den vornehmen Geschlechtern der Serben eine große Verbreitung gefunden.

Merkwürdig ist es, daß die Dorfpopen z. B. in der Urkunde von Dečani vorwiegend nur nationale, nicht kirchliche Namen führen: Pop Bogdan, Borislav, Dobroslav, Gradislav, Mirko, Obrad, Smil usw. Bloß in den Epilogen der Handschriften erscheint daneben der christliche Taufname des Geistlichen, z. B. Presbyter Vasilije, genannnt Pop Dragolj, oder Presbyter Georg, genannt Pop Radoslav.[1]) Im 15. Jahrhundert war es nicht viel anders; von 10 Popen von Novo Brdo in einer Urkunde 1434 führen sieben nationale, drei kirchliche Namen.[2]) Auch unter den lateinischen Klerikern des Küstenlandes hatten Diakone und Priester zum Teil slavische und albanesische Vornamen, in Dulcigno z. B. 1242 ein Presbyter Velcmirus (Vlkmir) und ein Subdiaconus Zupanus, in Antivari 1290 ein Archipresbyter Tanusius.[3]) Auch in Deutschland heißen bekanntlich die Geistlichen des Mittelalters meist Albert, Friedrich, Ulrich usw. Anders war es bei den Mönchen. Im byzantinischen und ebenso im serbischen Kloster sind vom Anfang an die Namen des Alten und Neuen Testamentes und die Heiligennamen des Kalenders in einer bestimmten Auswahl allein herrschend, mit Ausschluß aller nationalen Elemente. Die Mönche heißen Arsenij, Barlaam, Benjamin, David, Dorothej, Gerasim, Isaia, Jefrem, Makarij, Methodij, Neofyt, Theodul usw. Dasselbe gilt von den Klosterfrauen: Elisabeth, Eugenia, Euphemia, Euphrosyne, Eupraxia, Martha, Polychronia, Xenia usw.

Einen Ersatz für die Familiennamen bilden Beinamen (altserb. poreklo, prozvište, pridjevak), unter denen die Vatersnamen vorherrschen. Die Familien der Bauern auf der Baština des Protopopen Prochor heißen Šavčići, Bogdanovići, Pobratovići, Stanići und Strjezojevići, eine Popenfamilie bei Prizren die ‚popovi Dikanovići'.[4]) Bei Dečani führt ein beträchtlicher Teil der Bauern neben den Personennamen Patronymica: Brajić, Dobromislović, Slavojević, Veseljković u. a. Manche weisen auf die Beschäftigung der Väter: Kovačević der Sohn des Schmiedes (kovač), Šavčić der Sohn des Schneiders (šavac), Popović Sohn des Popen, Prachtorović Sohn des Steuereinnehmers (prachtor). Auf Väter, die später Mönche wurden und als solche hohe kirchliche Würden erlangen konnten, beziehen sich einige Vatersnamen in der Prizrener Urkunde: ein Schneider Dragomir Kalugjerović (Mönchssohn) und ein Pope Hranislav Episkopović (Bischofssohn). Eine zweite Serie bilden die in dieser Zeit in allen Ländern Europas verbreiteten Spitznamen: Lisica (Fuchs), Muha (Fliege), Jež (Igel), Kozoder (Ziegenschinder), Svinoglav (Schweinskopf), Lojeoča (Unschlittauge), Zlobradić (schlechter Bart), Oparitul (verbrüh' den Köcher), Mutivoda (trüb' das Wasser), Golozlo (das nackte Übel), Golklas (die nackte Ähre) usw.[5]) Manchmal vertritt der Spitzname den Eigennamen ganz, wie in der Urkunde von Dečani: ‚Miloš und sein Sohn Radoslav und sein Bruder Modra Gora (‚der blaue Berg')'.[6]) Dagegen fehlen in den meist unter dem Einfluß der Kirche redigierten serbischen Urkunden Beinamen derber, obszöner Art, wie sie in den Städten Dalmatiens sowohl in romanischer als slavischer Sprache nicht selten waren,[7]) in zahlreichen Variationen bekannt in ganz Westeuropa.

Es ist merkwürdig, daß die Patrizier der

[1]) Stojanović, Zapisi 1, Nr. 25, 2 Nr. 4167. [2]) Spomenik 3, 51.

[3]) Vgl. meine Rom. Dalm. 2, 20f. (Bei Smičiklas, Cod. dipl. 4, 156 statt Velcmirus gedruckt Vacmirus.)

[4]) Urk. von Dečani 67, 130, von Prizren Glasnik 15, 282.

[5]) Altertümliche Personennamen nationaler Art und eine reiche Auswahl von Spitznamen sind besonders vertreten unter den Namen der djed, der Vorväter einzelner Bauernfamilien in der Urkunde von Dečani. Über Golozlo vgl. Mažuranić, Prinosi za hrvatski pravno-povjesni rječnik 325: Golozlov, Golozlović, Golozlić auch in Agram 1386f. (ebenda auch eine kleine Sammlung anderer Spitznamen).

[6]) Urk. von Dečani 18. [7]) Beispiele in meinen Rom. Dalm. 1, 78.

Küstenstädte im Binnenlande nicht nur mit ihren heimischen Familiennamen in romanischer und slavischer Form, sondern auch mit eigenen Namen bezeichnet wurden, die zum Teil Spitznamen waren. Die Bolizza (Bivoljčić, von bivolj Büffel) von Cattaro heißen bei den Montenegrinern im 15.—18. Jahrhundert Grbičić (grba Buckel). Einen der Gradi (slav. Gradić) von Ragusa nannte man in Serbien im 15. Jahrhundert Cinculović, von rum. cinci, aromun. tsints fünf. Einer der Luca (slav. Lučić) von Ragusa hieß 1405 Trentaćević (ital. trenta dreißig). Die Cerva (slav. Crijevići) nannte man auch Tamarići (metronymisch, von einer Frau Tamara), eine Linie der Ragnina Grubetići. Einer der Crosio (slav. Krusić), Ser Stephanus de Croxi erscheint in Serbien 1426 als Stjepko Mužić.[1])

Die Ortsnamen reichen in das frühere Mittelalter zurück, in die Periode der slavischen Einwanderung, mit vorslavischen und slavischen Elementen. Die späteren Jahrhunderte haben nur wenige Veränderungen in diese Nomenklatur gebracht.

Die großen Verwandtschaftsbände, die mächtigen Sippschaften und Bruderschaften (s. oben 1, 26 f.), verliehen ihren Angehörigen einen starken Rückhalt. Aber daneben gab es auch kleine Familien und einzelne Leute ohne Verwandtenkreis, Unfreie, Freigelassene, Arme, Obdachlose und Verstoßene, wie die Leprosen. Mit der Familienorganisation steht in Verbindung das Wort brat in seiner vielgestaltigen Bedeutung; es bedeutete nicht nur Bruder, sondern auch Vetter, Schwager, Mitglied derselben Bruderschaft, Milchbruder, Klosterbruder, Freund auf Grund der eingeschworenen künstlichen Bruderschaft (s. oben 1, 15). Die Rivalitäten in der Herrscherfamilie, Kämpfe zwischen Brüdern oder gar zwischen Vätern und Söhnen zeigen aber, daß der Familienverband doch nur eine schwache moralische Grundlage bot. Auffällig ist in den Predigten des Erzbischofs Sava I. die Mahnung, nicht nur Arme zu beschenken, Obdachlose aufzunehmen, Nackte zu bekleiden, sondern auch die eigenen Blutsverwandten nicht zu verachten.[2])

Das Fundament der Familie, die Ehe, ging seit der Zeit des ersten Erzbischofs Sava aus dem Gebiet des Volksrechtes in das des Kirchenrechtes über, doch mußte noch das Gesetzbuch des Stephan Dušan den Einfluß der Kirche auf die Eheschließung ausdrücklich wahren, durch Androhung der Auflösung der ohne kirchlichen Segen geschlossenen Ehe.[3]) Bei den Lehrmeistern der Serben, bei den Byzantinern, war das Eherecht seit 1204 arg im Verfall. Die Zeiten des 10. Jahrhunderts, wo man um die Zahl der erlaubten Ehen, die Trigamie und Tetragamie, in Byzanz erbitterte Parteifehden führte, waren längst vergangen. Ein Zeitgenosse Savas I., der letzte hervorragende Kanonist der Griechen, der Erzbischof Demetrios Chomatianos klagt über die vielen Gesetzlosigkeiten in der Eheschließung, besonders über die Unbotmäßigkeit der Mächtigen. Im 13. und 14. Jahrhundert führte bei den Griechen, ebenso wie bei den Bulgaren und Serben die gegen alle Regeln des Kirchenrechtes eingeführte Leichtigkeit der Ehescheidung zu einem wenig erfreulichen Wechsel der Frauen, aus politischen und persönlichen Gründen. Schon die verstoßene byzantinische Frau Stephan des Erstgekrönten, Eudokia, des Kaisers Alexios III. Tochter, ging in ihrem Vaterland bald neue Ehen ein, mit Kaiser Alexios V. und später mit dem peloponnesischen Archonten Leon Sguros, ebensowie ihr Gatte in Serbien.[4]) Auch ihr Zeitgenosse Kaiser Theodoros I. Laskaris von Nikaia (1204—1222) hatte drei Frauen nacheinander: Anna, Tochter des Alexios III., die Armenierin Philippa, die er bald verstieß, und Maria, die Schwester des lateinischen Kaisers Robert.[5]) Die vier vom Standpunkte des kano-

[1]) Vgl. meine Vorrede zu Spomenik 11, S. 7—8 und meine Rom. Dalm., 3. Teil (Denkschr. W. Akad., Bd. 49).

[2]) Theodosij bei Pavlović 133 (ot krvo svojih ne prezrěti).

[3]) Über den Gegensatz zwischen dem nationalen und kirchlichen Eherecht vgl. meine Geschichte der Serben 1, 142.

[4]) Stephan und Eudokia vgl. ebenda 1, 287. Die Verwechslungen und Irrtümer über diese Eudokia in der Literatur des 17.—19. Jahrhunderts behandelt Nikola Radojčić, Prva ženidba Stefana Prvovenčanog, Glas 90 (1912) 268—292. Die meisten Historiker, selbst Du Cange, bis auf Hertzberg behaupteten, Nemanja habe als Greis die Eudokia geheiratet und nach seiner Abdankung habe sein Sohn Stephan die junge Stiefmutter zur Frau genommen, mit ihr Kinder gehabt und sie verstoßen. Diese Verwechslung des Nemanja und seines Sohnes Stephan stammt aus der lateinischen Übersetzung des Niketas Akominatos von Hieronymus Wolf (1557), in welcher der Sinn des Originals ganz unrichtig wiedergegeben ist. Das von Akominatos und Akropolites erwähnte Leiden der Eudokia hält Radojčić für Krätze (Scabies, Psora).

[5]) Antonios Meliarakes, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας, Athen 1898, 131—132, 135.

nischen Rechtes zum Teil sehr anfechtbaren Ehen des Stephan Uroš II. Milutin waren kein Hindernis, diesen König unter die Heiligen der serbischen Kirche aufzunehmen.[1]) Charakteristisch ist es, daß wir über diese Familienverhältnisse meist nur aus den griechischen Quellen unterrichtet sind; die serbischen Biographen der Landesfürsten, sämtlich Männer der Kirche, haben ihren Lesern den Einblick in die Geheimnisse der Frauengemächer sorgsam verhüllt. Erst seit der Mitte des 14. Jahrhunderts gewinnt die Ehe unter den Christen der Halbinsel wieder an Stabilität und Legitimität. Die größte Freiheit in der Ehescheidung behielten die bosnischen Patarener.

Die regelrechte Ehe wurde formell durch Werbung, Verlobung, Vertrag und Zeremonien geschlossen. Aber die heidnische Ehe durch Frauenraub ist nie außer Gebrauch gekommen, obwohl sie durch die Gesetze streng verfolgt wurde. Sie war auch bei den Byzantinern in Kleinasien üblich, wie eine farbenreiche Episode des Epos vom Digenis Akritas zeigt, in welcher der Held die schöne Eudokia aus dem Geschlecht der Dukas entführt. Stephan Dušan wollte den Brauch streng unterdrücken. Der Edelmann, der eine Edelfrau ‚mit Gewalt nimmt', ebenso der Nichtadelige, der eine Frau seines Standes entführt, verlieren nach dem Gesetzbuch beide Hände und obendrein die Nase; der Sebr, der es wagt, eine Edelfrau zu rauben, wird gehängt. Prozesse über die Entführung einer Edelfrau gehören zur persönlichen Gerichtsbarkeit des Landesherrn.[2]) Auch die Ragusaner duldeten die Sitte nicht. Ein Bauer von Podimoč bei Stagno, Radoje Bogulinović, klagte 1446, seine Tochter Živka sei mit Gewalt entführt worden von Radut Božićković aus Smokovljane, der dabei von acht anderen Bauern aus demselben Dorfe, aus Visočane und aus Lisac begleitet war. Der ragusanische Comes von Slano sendete Bewaffnete nach Smokovljane, welche die Živka im Hause eines der Räuber gefesselt vorfanden und dem Vater zurückbrachten. Radut wurde vom Gericht von Ragusa zu einem Jahr, seine Helfershelfer zu je einem halben Jahr Kerker verurteilt, doch waren alle längst über die Grenze geflohen.[3])

Die Gattin wird in Urkunden und Inschriften als ‚Hausfrau', kućnica (von kuća Haus) bezeichnet. Bei den Königinnen hing ihr Einfluß von der persönlichen Begabung ab. Auch die großen und kleinen Edelfrauen traten selbständig auf. Die Witwe des Knez Vojislav, die ‚comitissa' übernahm von den Ragusanern Gelder für den Caren Uroš. Ebenso leisteten die Vorsteherinnen eines ‚Katun' der Hirten, wie Jelena, die ‚Katunara' der Vragovići, mitunter einen Eid in Rechtsfragen für ihre Untertanen.[4]) In Bosnien war es üblich, daß die Frauen der Großen bei Vertragsurkunden Eide wie die Männer ablegten. Als der Vojvode Sandalj 1405 von den Ragusanern verlangte, daß auch die Frauen der Patrizier der Stadt schwören sollen, wiesen es die Senatoren ab, denn die Ragusanerinnen seien keine ‚baronesse', Landesfürstinnen.[5]) Die Stellung der Frau war in den Küstenstädten überhaupt sehr verschieden von den Verhältnissen im Innern. Das Recht von Cattaro erklärt das Zeugnis einer Frau ausdrücklich als wertlos, während das Recht von Ragusa in gewissen kriminellen Fällen den Wert der Zeugenschaft einer Frau sehr einschränkt.

Nicht jeder König oder Edelmann war ein solches Muster der Keuschheit, wie Daniel den Stephan Dragutin schildert.[6]) Der Mönch Theodosij schreibt, der hl. Erzbischof Sava habe bei seinen Predigten jedermann mit Tränen gebeten, vor Liebeleien (ljubodějanija), Ehebruch (preljubodějstvo), Päderastie (muženeistovstvo), Umgang mit Tieren (skotoložbstvo) und jeder Unzucht die Flucht zu ergreifen.[7]) Er wird es nicht ohne Grund getan haben. Schon Eudokia, die Tochter Alexios III., warf ihrem serbischen Gatten, dem damaligen Großžupan Stephan, geheime Liebschaften vor, aber ebenso auch er der griechischen Kaiserstochter.[8]) Neben den

[1]) Meine Geschichte der Serben 1, 332.

[2]) Zakonik Art. 53.

[3]) Lamenta de foris 1446 f. 110' ff. Arch. Rag.

[4]) Spomenik 11, 84 (1443).

[5]) ‚Salvo delle donne nostre, non fo may uxança che le zurene, percho non son baronesse et le lor son baronesse., Die Ragusaner an Nicolao de Gozze, ihren Gesandten bei Sandalj, 30. Mai 1405 Lett. Rag. Vgl. Jorga, Notices et extraits 2, 108.

[6]) Daniel 52: der König hatte mehr als 23 Jahre keinen Verkehr mit seiner Gattin: sie lebten wie Bruder und Schwester. [7]) Theodosij bei Pavlović 133. [8]) Niketas Akominatos ed. Bonn. p. 704.

Ehefrauen fehlte es nicht an Buhlerinnen. Sava ermahnte in seinen Reden die kleinen Edelleute oder Kriegsleute (vojiny), sich mit ihren Gattinnen (supružnica) zu begnügen. Bei dem Verfall des Reiches notiert Djak Dobre in seiner Abschrift eines kirchlichen Menäons ganz treuherzig, das Buch sei geschrieben worden, als der ‚fromme König Marko' die Theodora, Frau des Gregor, offenbar eine Geliebte, dem Dynasten Hlapen auslieferte und als seine ‚erstangetraute Frau' Hlapens Tochter Jelena heiratete.[1]) Die fremden Kaufleute und die deutschen Bergleute in Serbien und Bosnien lebten mit Konkubinen, die mit ihren Kindern nicht selten in den Testamenten der Ragusaner erwähnt werden.[2]) Ebenso gab es in den Städten der Kreuzfahrerstaaten im 13. Jahrhundert viele Klagen der Kirche gegen die Konkubinenwirtschaft der dort weilenden Kaufleute. In Ragusa waren außereheliche zeitweilige Bündnisse nichts Seltenes. Junge Nobiles gingen schon um 1280 abends vom Festgelage zu den Freundinnen schlafen (ire dormitum ad domum amice sue). Aus Prozessen ist seit Ende des 13. Jahrhunderts zu sehen, wie sich dabei die Begriffe von Freundin und Sklavin, ‚amica' und ‚ancilla' oft in bedenklicher Weise kreuzten.[3]) Ob es in der serbischen Dynastie Nemanjas Bastarde gegeben hat, wie bei den Despoten von Epirus oder bei den Palaiologen, welche ihre natürlichen Töchter z. B. an die Tatarenchane zu verheiraten pflegten, wird in den bisher bekannten Quellen nicht berichtet.[4]) In den Küstenstädten gab es ihrer eine Menge, eine Folge der großen Zahl der Sklavinnen und Dienerinnen im Hause. In einer um 1430 verfaßten Statistik von Cattaro wird in den Häusern vieler Adeligen und Bürger nach den Familienmitgliedern zum Schluß ein ‚fiogl natural' oder eine ‚fiogla naturala' genannt.[5]) In Ragusa führten die Bastarde der Edelleute deren Familiennamen ungehindert fort; so sind die bürgerlichen Dersa (Držić) des 15.—17. Jahrhunderts eine Bastardlinie der ausgestorbenen adeligen Dersa des 13.—14. Jahrhunderts.[6]) In den Küstenstädten gab es, wie im byzantinischen Reich und in Italien, überall Frauenhäuser.[7]) In Budua mußten die ‚puttane' eine eigene Kopfbedeckung tragen und durften nicht in der Nachbarschaft von Edelfrauen oder Nonnen (gentildonne o monache) wohnen.[8]) In Ragusa war ihnen in einem hochgelegenen Gäßchen der Altstadt ein eigenes Haus angewiesen, welches man, wie in Venedig, euphemistisch das ‚Schlößchen' (castelletum) nannte; die Vorsteherin dieser Gemeinde hieß die ‚Äbtissin' der Sünderinnen.[9]) Sie wurden auch von den nach Jerusalem fahrenden Pilgern besucht.[10])

[1]) Stojanović, Zapisi 1, Nr. 189.

[2]) Über die Beischläferinnen der ‚Latini et alii Theotonici' in Bosnien klagt 1373 ein Vikar der Franziskaner dem Papst, Rački, Rad 8 (1869) 134.

[3]) Das Verhältnis im ragusanischen Hause zwischen dem Herrn (gospar, gospodar), der Frau (gospodja) und den weiblichen Dienstboten, die von dem Herrn insgeheim liebkost werden, beleuchten im 16. Jahrhundert ganz anschaulich die Komödien des Nikola Naljeković, herausgegeben in den Stari pisci der Südslav. Akademie Bd. 5, 247 ff.

[4]) Der Tatarenchan Nogaj hatte in seinem Harem Irene, Tochter ἐκ νοθείας des Kaisers Michael Palaiologos, Nikephoros Gregoras V cap. 7 § 2. Kaiser Andronikos II. gab dem Tatarenchan seine νόθος θυγατήρ Maria zur Frau; Pachymeres, Andronikos, Buch III cap. 27. Aber nach Kantakuzenos I cap. 39 täuschte man die Tataren und gab ihnen als angebliche Kaisertöchter schöne Jungfrauen oft aus bedeutungslosen Geschlechtern (ἐξ ἀσήμων γενῶν), welche im Palast erzogen waren.

[5]) Case e persone di Cattaro (c. 1430), Fragment, 17 Bl. eines Papierkodex, im Statthalterei-Archiv von Zara. Z. B. im Hause des Ser Urban de Drago 13 Personen, darunter ‚Stiepan suo fiogl natural', im Hause des Ser Dobruscho de Margoç 11 Personen, darunter ‚Nichola suo fiogl natural, Lucia sua fiogla naturala' usw.

[6]) Vgl. meine Bemerkungen im Arch. slav. Phil. 19 (1897) 75 und meine Rom. Dalm. 3, 23. Nichtadelige Menze, Bodaza, Luccari usw.: Arch. slav. Phil. 21 (1899) 462.

[7]) Über die μιμάρια ἤτοι πορνικὰ καταγώγια in Konstantinopel die Vita S. Andreae Sali, cap. 3, § 20 f., bei Migne, Patrologia graeca, vol. 111 col. 651 ff.

[8]) Statut von Budua Art. 66 ‚delle puttane', welche kein ‚ombrano in testa' tragen dürfen, nur ein ‚faciol' usw. Mon. hist. jur. Slavorum merid. 3, 18.

[9]) Abatissa, batessa postribuli, batessa di bordello 1400 f. als das Oberhaupt der ‚peccatrices' oder ‚meretrices' in den Gerichtsbüchern von Ragusa.

[10]) In der Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff aus dem Herzogtum Jülich am Niederrhein 1496—1499, herausgegeben von Dr. E. von Groote, Köln 1860, S. 64 ein in Ragusa niedergeschriebenes Glossar der ‚slavennyske Sprache', worin die Frage nicht fehlt: ‚Frau, soll ich bei euch schlafen?' mit dem Verbum ‚frauweren' (coitum facere). In Durazzo hat sich der junge Ritter in den Proben der albanischen Sprache etwas solches nicht notiert (S. 65), wohl aber noch genauere Fragen dieser Art griechisch, ebenso arabisch und bei der Reise zum hl. Jakob von Compostella sogar baskisch (S. 75, 112, 227).

Fleischesvergehen, welche, wenn der Übeltäter die überfallene Jungfrau nicht heiraten wollte, in den Gesetzen aller dieser Länder ursprünglich streng bestraft wurden, z. B. im byzantinischen Rechte durch Verlust der Nase, waren in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters den Vermögenden durch Geldstrafen sehr erleichtert. Auch im serbischen Rechte werden in Urkunden auf den Dörfern Geldbußen für den Überfall eines Mädchens (dêvič razboj) erwähnt, neben dem Blutgeld und anderen Bußen, und zwar wird diese Einnahme den Klöstern geschenkt. Allerdings beschränken sich diese Angaben auf drei Stiftungen in den vor 1282 byzantinischen Provinzen in Makedonien, das Kloster des hl. Georg bei Skopje, das Kloster von Htêtovo im obersten Tal des Vardar und das von Treskavec bei Prilep.[1]) Dieselbe Geldbuße ist als παρθενοφθορία neben dem φόνος (Blutgeld) genannt in zahlreichen byzantinischen Urkunden des 14. Jahrhunderts. Schon in dem älteren byzantinischen Recht wurde dieses Verbrechen neben dem Verlust der Nase durch Konfiskation des Besitzes des Täters verfolgt.[2]) In Cattaro zahlte der Schuldige je nach dem Stand des weiblichen Teiles, der eine Sklavin, eine freie Dienerin, ein Mädchen ‚de bono populo' oder eine Adelige sein konnte, 50 bis 100 Perper. Wenn er nicht zahlen konnte, wurde er durch eine Mutilation gestraft, von dem Verlust eines Fingers bis zu dem der ganzen rechten Hand. Nach dem Recht von Ragusa zahlte der Täter, falls er nicht heiraten wollte, die kleine Summe von 50 Perper; nur wenn er sie nicht erlegen konnte, verlor er beide Augen.[3]) Nach dem Recht von Poljica bei Spalato hat der Schuldige Blutgeld wie bei einem Mord zu zahlen, bei einer verheirateten Frau (žena mužata) oder einer verlobten Jungfrau aber doppeltes Blutgeld; ist er unvermählt und das Mädchen nicht verlobt, muß er sie heiraten. Nach dem Statut von Vinodol (1288) zahlt der Schuldige dem Comes 30 und der angegriffenen Frau ebenfalls 30 ‚Libre'.[4])

In der Zusammensetzung der Gesellschaft wird in den Zeiten der Nemanjiden eine wachsende Scheidung der Stände immer mehr bemerkbar. Voran steht der königliche Hof, dessen Mitglieder wohl bekannt sind.

Die einheimische Dynastie des Nemanja oder wie er nach seinem Tode im Kloster hieß, des hl. Symeon hatte im Lande einen festen Halt, durch vielfache Verwandtschaft mit dem Adel und durch zahlreiche kirchliche Stiftungen. Unter den Fresken der Klöster gibt es an drei Stellen eine bildliche Darstellung der Genealogie der Nemanjiden.[5]) Nach M. Milovanović ist das Original das Bild im Kloster Dečani, mit charakteristischem individuellen Ausdruck einer jeden Physiognomie, gut erhalten, bis auf das Gesicht des Nemanja, welches durch die Jatagans der Mohammedaner beschädigt wurde. Das Wandgemälde stammt aus der Zeit des Stephan Dušan als Caren (1346—1355). Eine Kopie aus dem 16. Jahrhundert gibt es im Narthex der Patriarchalkirche von Peć. Eine zweite viel schwächere Kopie, mit einförmigen Gesichtszügen aller Herrscher, befindet sich in der Klosterkirche von Gračanica. Von dem Bild von Dečani ist in Belgrad eine Lithographie erschienen, ausgeführt auf Grund einer photographischen Aufnahme.[6]) Der Stammbaum, umsponnen von Guirlanden und Blumen, breitet sich von unten nach oben aus. Die regierenden

[1]) Novaković, Zakonski spomenici 617, 659, 671.

[2]) Die παρθενοφθορία wurde von Heuzey in den Anmerkungen zu einer thessalischen Urkunde von 1342 erklärt als ‚un impôt sur les mariages'. Zachariae von Lingenthal, Geschichte des griech. röm. Rechtes, 2 A. (1877), sah darin ein ‚jus primae noctis', aber in der 3. A. (1892) 395 erklärt er es als ‚eine an den Fiskus zu leistende Geldstrafe.' Sp. Lampros, Τὸ δικαίωμα τῆς πρώτης νυκτός im Νέος Ἑλληνομνήμων 4 (1907) 14—19 meint, es sei eine Heiratsabgabe, ein γαμικὸν τέλος der Bauern gewesen, vielleicht unter der lateinischen Herrschaft eingeführt. Nikos Bees, Ὑπήργες jus primae noctis παρὰ Βυζαντίοις; Byz. Z. 21 (1912) 169—186, mit einer großen Sammlung von urkundlichen Belegen, zeigt, daß es eine Vermögensstrafe war.

[3]) Statut von Cattaro Art. 100. Statut von Ragusa VI. cap. 6. In den Gerichtsbüchern von Ragusa ist oft die Rede von Angriffen besonders auf ‚famulae', unternommen von jungen Nobiles, die sich nie durch übertriebene Schüchternheit auszeichneten, oder von Handwerkern im Dunkel der Lauben, bei den Brunnen, in den Kaufläden oder außerhalb der Stadt in den Weingärten. Dasselbe kam unter den Bauern der Inseln oder der benachbarten Täler vor, meist beim Viehhüten.

[4]) Mon. hist. jur. Slav. merid. 4 p. 19 (Statut von Vinodol, Art. 56) und 109 (Statut von Poljica, Art. 110).

[5]) Darüber der akademische Maler M. Milovanović im Godišnjak (Jahrbuch) der kgl. serb. Akademie 23 (1909) 238, 240, 250—251.

[6]) Ein Exemplar besitze ich als Geschenk von Ljubomir Stojanović. Sehr wünschenswert wäre eine kolorierte Photographie.

Fürsten sind in ganzer Figur dargestellt, mit einem byzantinischen Kreuz als Zepter in der Hand, die übrigen Familienmitglieder nur als Brustbild; die weniger bedeutenden Personen hat der Maler als kleine Figürchen zwischen den Blüten und Ranken des Baumes halb versteckt. Aufgenommen sind in diese Stammtafel nur die männlichen Nemanjiden mit ihren Kindern beiderlei Geschlechtes, keineswegs die Frauen, wohl um die vielen Gattinnen einiger Männer nicht einzeln vorzuführen. Unten steht Nemanja, der hl. Symeon, im Heiligenschein, die Hände zum Segen ausgebreitet. Rechts und links von ihm sieht man seine Söhne, den hl. Sava mit langem Bart und Glatze und König Stephan den Erstgekrönten (Stefan prvovênčani kralj) in königlichem Gewande. Kleine Figuren sind Nemanjas Sohn ‚Vlk' (Vlkan) mit seinem Sohn Knez Stephan, und die drei Söhne Stephan des Erstgekrönten, König Radoslav, König Vladislav und der Erzbischof Sava II., sämtlich bärtige Männer. Es folgen dann etwas höher in einer Reihe die drei Könige Uroš I. und Uroš II., beide dargestellt als Greise mit weißem Bart, der in zwei Spitzen endigt, und König Stephan (Dragutin) in schwarzem Mönchskleid. Neben Stephan stehen als kleine Gestalten seine Söhne Vladislav (bärtig) und Urošic (bartlos). An der Seite des Königs Uroš II. sind zwei Töchter abgebildet, ‚Carica dbšti kralja Uroša', die er 1308 an den jungen Karl von Valois verheiraten wollte,[1]) und die sonst unbekannte ‚Brbnča'.[2]) König Konstantin, ein Sohn Uroš II. (1321 bis 1322), ist in Gračanica abgebildet; in Dečani scheint er zu fehlen, wenigstens auf der mir vorliegenden Zeichnung. Im obersten Felde steht rechts der langbärtige König Uroš III., in der Mitte Stephan Dušan mit schwarzem Schnurrbart und kurzem Vollbart im kaiserlichen Gewande (Stefan car), links dessen bartloser Sohn Uroš als König (Uroš kralj) mit der Krone auf dem Haupt und einer Rolle in der Hand. Ganz klein erscheinen daneben, in den Blüten des Baumes sitzend, einige kindliche Köpfe, Dušans Geschwister: der frühzeitig gestorbene Dušica, Symeon, noch ganz bartlos, Jelena, später die Frau des kroatischen Magnaten Mladen Šubić von Clissa und Scardona, und Todora, nachher Frau des serbischen Edelmannes Dejan.

Bemerkenswert sind in den Fresken der Kirchen die Bildnisse der einzelnen Stifter mit ihren Gattinnen und Kindern. In schriftlichen Zeugnissen wird die kräftige, hochgewachsene und schöne Gestalt einzelner Herrscher beschrieben: des Nemanja bei Eustathios und Konstantinos Manasses, des Stephan Uroš II. bei Erzbischof Daniel, des Stephan Dušan in einer Reihe von Berichten, ebenso des Caren Uroš.[3]) Persönlich waren die Herrscher, wie in jeder Dynastie, voneinander sehr verschieden. Große Talente waren ohne Zweifel Nemanja, der Begründer des serbischen Reiches im späteren Mittelalter, der kluge Stephan der Erstgekrönte, der kriegerische Stephan Uroš II. und besonders Stephan Dušan, dessen weitgreifende Pläne bei den Historikern unserer Zeit aber auch eine ungünstige Beurteilung fanden.[4]) Stephan Uroš I. war nicht unbegabt, aber unvorsichtig. Talentlos und unselbständig waren der schwache und eingebildete Stephan Radoslav und besonders Dušans Sohn, der unfähige Car Uroš.

Von den Frauen treten nur wenige in der Geschichte mehr hervor. Die serbische Geschichte hat keine Typen in der Art der mächtigen byzantinischen Kaiserinnen Irene und Theodora, der Mutter Michaels III., aufzuweisen. Die Königinnen waren aus verschiedenen Ländern gebürtig. Aus dem benachbarten Bulgarien stammte die Frau des Königs Stephan Vladislav, Tochter des Caren Johannes Asên II., über die nichts Näheres berichtet wird, ferner die dritte Frau des Königs Stephan Uroš II., Anna (1284), eine Tochter des Caren Georg Terterij I., eines Kumanen von Geburt, die nach 15 Jahren von ihrem Gatten verstoßen wurde (1299) und in Konstantinopel den epirotischen Prinzen Michael Kutrules heiratete, endlich die Frau des Königs Stephan Uroš III., Theodora, eine Tochter des Caren Smilec, die mit ihrem Manne viele trübe Tage, auch das Exil in Konstantinopel mitmachte, aber noch seine Thronbe-

[1]) In der Urk. 1308 ‚unicam filiam suam nomine Zarizam, quam ex Elizabet uxore sua legitima procreavit', Glasnik 27, 322. Die richtige Namensform Carica kannte aus Hilferdings Bericht über die Fresken von Gračanica schon Ilarion Ruvarac, Kraljice i carice srpske (Serb. Königinnen und Zarinnen) in der Zeitschrift Matica 3 (Neusatz 1868) 412. In meiner Geschichte der Serben 1, 345 ist demnach Zorica als Carica zu berichtigen.

[2]) In Gračanica las Hilferding Рьгьнêčej. Stojanović, Zapisi 3 Nr. 5097.

[3]) Vgl. meine Geschichte der Serben 1, 262, 332, 368, 414.

[4]) Novaković im Arch. slav. Phil. 34 (1913) 231 f.

steigung erlebte († 1323), die Mutter des Stephan Dušan.[1]) Im öffentlichen Leben trat am meisten Helena, eine Schwester des bulgarischen Caren Johannes Alexander, hervor, seit 1332 Frau des Stephan Dušan. Eine Vorlage, die Orbini benutzt hat, schilderte sie als eine böse Frau, Feindin der Katholiken, ‚donna perversa', ‚veramente disposta a fare ogni male'. Ihre Teilnahme an den Beratungen bei Hofe schildert Johannes Kantakuzenos, der 1342 als Flüchtling am Hofe Dušans verweilte. Sie begleitete ihren Gemahl auch auf den Feldzügen in der Umgebung von Thessalonich und gegen Bosnien, wobei sie auch Ragusa (1350) besuchte. Nach dem Tode ihres Gatten residierte sie mit dem Klosternamen Elisabeth in Serrai, erlebte aber noch den Zusammenbruch des neuen Kaisertums und überlebte sogar ihren einzigen Sohn, den Caren Uroš († 1371).[2]) Aus den rumänischen Fürsteutümern stammte Anna, Tochter des walachischen Fürsten Alexander, Frau (1360) des Caren Uroš.[3]) In Bosnien war keine der bekannten Königinnen zu Hause; dafür war Elisabeth, eine Tochter des Königs Stephan Dragutin, Gattin des bosnischen Bans Stephan I.

Die Griechinnen waren nicht beliebt. Eudokia, die Tochter des Kaisers Alexios III., Frau des Großžupans Stephan, des späteren erstgekrönten Königs, mußte Serbien (um 1202) verlassen (s. oben 3, 30). Anna, die Tochter des epirotischen Kaisers Theodoros, war Ursache der Vertreibung ihres Gatten, des Königs Stephan Radoslav (1234).[4]) Von der ersten Frau Uroš II., einer Tochter des Sevastokrators Johannes von Thessalien, wissen wir nicht einmal den Namen. Die vierte Gattin Uroš II. (1299) war bis zu seinem Tode Simonis, Tochter des Kaisers Andronikos II. und der Irene von Montferrat, vermählt noch in sehr jugendlichem Alter. Diese Heirat war Ursache der Kämpfe zwischen den Brüdern König Uroš II. und König Stephan (Dragutin). Nikephoros Gregoras erzählt, wie Simonis zuletzt unter der Eifersucht ihres Gatten viel gelitten hat, so daß sie ins Kloster gehen wollte; dies tat sie erst nach Uroš II. Tod, worauf sie im Klostergewand bei ihrem Vater und Neffen, Andronikos II. und III. in Konstantinopel lebte.[5]) Der späte Camblak (um 1400) beschuldigte Simonis den Uroš II. zur Blendung seines Sohnes aus der dritten Ehe, des späteren Uroš III., listig ‚mit Tränen' überredet zu haben.[6]) Die zweite Gattin Uroš III. war Maria Palaiologina (1326), Tochter eines Neffen des Kaisers Andronikos II. Diese Stiefmutter des Stephan Dušan blieb in Serbien. Nach der Ansicht des Dr. Radonić ist sie die ‚herzliebste' Mutter Despotissa des Caren Stephan in einer Urkunde von 1340 (vьsesrьdьčnaja i istinnaja mater kraljevstva mi despotica) und die ‚vasilissa Maria' (1348), die zweite Gattin des einflußreichen Magnaten Oliver.[7]) Vieles bleibt in diesen Genealogien dunkel.[8])

Aus dem Abendlande stammte Anna, Enkelin des Dogen Enrico Dandolo von Venedig, Gattin (wie es scheint, die dritte) Stephans des Erstgekrönten; sie hat bei der Erwerbung der Königskrone aus Rom (1217) einen Einfluß gehabt und wurde zugleich mit ihrem Gemahl feierlich gekrönt.[9])

[1]) Anna: vgl. meine Geschichte der Serben 1, 341. Urkunde des Caren Stephan mit einer Stiftung für das Grab seiner Mutter Theodora (1346) im Kloster Banjska, herausgegeben von Novaković, Spomenik 9, 1—7 und Zakonski spomenici 631—632. [2]) Meine Geschichte der Serben 1, 370, 414, 426, 432.

[3]) Ebenda 414 A. 4. [4]) Ebenda 1, 301, 303—305.

[5]) Ebenda 1, 340, 353, 354. Nikephoros Gregoras hat den Klosternamen der Simonis nicht verzeichnet. Eine Pergamenthandschrift mit der patristischen Kompilation des Paulos, jetzt in der Bibliothek des Meteorenklosters des hl. Barlaam in Thessalien, schließt mit Versen, welche als Besitzerin die ehemalige ‚τῶν Τριβαλῶν κράλαινα' nennen, die Nonne Eugenia. Dr. Nikos Bees in Arch. slav. Phil. 34 (1913) 298—304 meint, daß sie im weltlichen Stande Helena hieß. Er identifiziert sie mit Milica, Frau des Knez Lazar († 1389), die als Nonne wirklich Eugenia oder Euphrosyne (Daničić, Rječnik unter Jefrosini) hieß, aber nie Königin war und nur Kneginja, lat. Comitissa tituliert wird. Man könnte eher an die κράλαινα Simonis denken.

[6]) Camblak, Leben Uroš III, herausgegeben von Dr. J. Šafarik, Glasnik 11 (1859) 45, 47 f.

[7]) Urk. 1340 bei Novaković, Zakonski spomenici 409. In der Geschichte der Serben 1, 388 A. 2 hielt ich diese βασιλίσσα Μαρία für eine Halbschwester Dušans. Radonić in Glas 94 (1914).

[8]) Dr. Eugen Kozak, Professor an der Universität Czernowitz, teilt mir mit, daß im Kloster Putna in der Bukovina eine gestickte Inschrift zu lesen ist: τῶν δουλῶν σου καισαρίσις (für -ης) Σερβίας Ἐφημίας μοναχ(ῆς) σὺν θυγατρὶ βασιλείσης Σερβίας Εὐπραξίας μοναχ(ῆς). Euphemia hieß als Nonne die Witwe des Despoten Uglješa, eine Tochter des Kjesar Vojihna. Die βασιλίσσα Σερβίας (also carica) Eupraxia ist sonst unbekannt.

[9]) Geschichte der Serben 1, 295, 297. Die verwandtschaftlichen Beziehungen der serbischen Fürsten zu den vornehmen Geschlechtern Venedigs, die schon unter dem Großžupan Desa im 12. Jahrhundert beginnen (vgl. meine Geschichte

Eine berühmte Königin abendländischen Ursprungs war Helena, seit ungefähr 1250 Frau des Königs Uroš I., wir wissen nicht ob die erste, zweite oder gar dritte, die Mutter der Könige Stephan (Dragutin) und Uroš II. (Milutin). Erzbischof Daniel, der sie noch persönlich kannte, schreibt, sie sei fränkischen Ursprungs (ot roda fružbska) aus einem kaiserlichen oder königlichen Geschlechte gewesen (ot plemena carska), eine Tochter berühmter und reicher Eltern, welche sie dem König Uroš zur Frau gegeben haben.[1]) Er lobt ihre scharfsinnige Redeweise, ihre Güte, Freigebigkeit, Frömmigkeit und ihren tadellosen Lebenswandel. Sie erreichte ein sehr hohes Alter († 1314), gleich populär bei den Serben, als bei den Lateinern des Küstenlandes, gleich geehrt von der serbischen und lateinischen Kirche. Besonders im dioklitischen Gebiet hat sie ein bleibendes Andenken hinterlassen, in den Sagen der Montenegriner unvergessen als die fromme ‚kraljica Jelena'. Nach Barletius wurde Drivasto mit anderen Städten, welche bei der Invasion der Mongolen zerstört worden waren, von ihr erneuert. In Cattaro, Antivari, Dulcigno und Skutari stiftete sie katholische Kirchen und Klöster des Franziskanerordens, im Binnenlande das serbische Kloster Gradac am Ibar. Sie beschenkte auch das katholische Kloster von Ratac bei Antivari und das serbische von Vranjina auf einer Insel des Sees von Skutari. Persönlich war sie der römischen Kirche treu, wie aus den zahlreichen Schutzbriefen, die sie von den Päpsten erhielt, klar zu sehen ist.[2]) Dunkel bleibt ihre Abstammung. Es ist keine Phrase, wenn sie, ebenso wie ihre Schwester in den Urkunden der Könige von Neapel Karl I. und II. von Anjou als Verwandte (consanguinea nostra carissima, cognata nostra, affinis nostra carissima) bezeichnet wird.[3]) Die Urkunden, Inschriften und Biographien geben keine bestimmte Antwort auf diese Frage. Von neueren Historikern erklärten seit dem 17. Jahrhundert die einen die serbische Königin Helena als Tochter des Kaisers Balduin II., die anderen als Tochter des Königs Ludwig IX. (des Heiligen) von Frankreich; doch sind beide Hypothesen ganz haltlos, weil die Genealogien dieser Häuser in allen Details genau bekannt sind. Eine neue Kombination von Mijatović suchte den Ursprung in dem Hause Courtenay (lat. de Corteniaco) entweder unter den Töchtern des Raoul de Courtenay, eines Neffen des lateinischen Kaisers Robert, der von König Karl I. von Anjou die Grafschaft von Chieti in den Abruzzen erhalten hatte († 1271), oder unter den Töchtern der Elisabeth de Courtenay, Schwester Balduins II. und Gattin des Odo de Montagu aus der Familie der Herzoge von Burgund.[4]) Man könnte auch an die zahlreichen, meist aus der Champagne und aus Burgund stammenden französischen Herrengeschlechter Griechenlands denken. Eine wichtige Quelle ist bis jetzt nicht befragt worden, die voluminösen Archivbücher der französischen Könige dieser Zeit.

Bekannter ist die Familie des Gatten der Maria, der Schwester der serbischen Königin Helena. Gemahl dieser Maria war Anselm oder Anselin de Chau, Chaurs oder Chaus, einer der französischen Ritter, welche mit den Anjous nach Neapel gekommen waren, seit Mai 1273 Generalkapitän Karls I. in Albanien und Statthalter in Durazzo, gestorben vor April 1274.[5]) Mehrere Verwandte des Anselm waren ebenfalls Höflinge Karls I., während andere Angehörige

der Serben 1, 251), werden sich nicht auf wenige Fälle beschränkt haben. Nach einer Anmerkung des Cicogna im Archivio storico italiano Bd. 8 (Firenze 1845) p. 754 soll die zweite Frau des Dogen Lorenzo Tiepolo (1268—1275) eine ‚figliuola del re di Rascia' gewesen sein.

[1]) Daniel 8, 58, vgl. 60—61. Die Urkunden siehe in den Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia, von Thallóczy, Jireček und Šufflay, Bd. 1 (1913); vgl. die Indices unter Helena, Chau und Chaurs.

[2]) Eine einzige abendländische Quelle ist der Helena ungünstig gesinnt. Der französische Bischof Bernardus Guidonis († 1331) berichtet in seinen ‚Flores chronicorum' (Recueil des historiens des Gaules et de la France, vol. 21, p. 718), wie päpstliche Gesandte 1308 zum König Uroš II. reisten, um ihn zur Union zu bewegen (vgl. meine Geschichte der Serben 1, 315). Vom ‚rex Raciae' wurden sie ‚debito cum honore' begrüßt, aber der Erfolg blieb aus, weil der König ‚matris suae et fratris metu retractus penitus nichil egit.'

[3]) ‚Cousins' des französischen Königs waren z. B. auch die Touey (de Tociaco) im lateinischen Kaisertum, durch Verwandtschaft in weiblicher Linie. Du Bouchet, Histoire généalogique de la maison royale de Courtenay (Paris 1661) 165; Du Cange, Familles d'outremer 487.

[4]) Mijatović, Ko je kraljica Jelena? (Wer ist die Königin Jelena), Letopis 217 (1903) 1—30.

[5]) Vielleicht identisch mit ‚nobilis vir Anselmus dominus de Keu et Maria uxor eius', denen Papst Alexander IV. in Neapel am 15. Jänner 1255 die Ehedispens bestätigte, da sie im dritten oder vierten ‚consanguineitatis gradu' miteinander verwandt waren: Les registres d'Alexandre IV, par M. Bourel de la Roncière (Paris 1895, Bibl. des écoles franç., 2e série XV,

desselben Geschlechtes zu dem vornehmen Adel Frankreichs gehörten, darunter Philipp de Chaours, Bischof von Evreux († 1281).[1]) Das Geschlecht führte seinen Namen von dem Schlosse Chaource in der Champagne, jetzt im Departement Aube, Arrondissement Bar sur Seine, südlich von Troyes.[2]) Die Schwester der serbischen Königin, in neapolitanischen und ragusanischen Urkunden Maria de Chaurs oder Chau (Cau) genannt, hatte einen Sohn, der gleichfalls Anselm hieß. Im Juni 1280 reiste sie mit diesem Sohn, zahlreicher Dienerschaft und 20 Pferden über Apulien nach Serbien zu ihrer Schwester (domina regina Servie, soror sua); 1281 kehrte sie mit einer serbischen Gesandtschaft wieder zurück zu Karl I. nach Viterbo, blieb aber dann in Serbien, wo ihr eine Residenz in Dulcigno (s. oben 1, 61) eingeräumt wurde.[3]) Die ragusanischen Amtsbücher erwähnen die ‚domina Maria de Chau, soror domine regine, domina Ulcinii' 1283—1285 oft in Dulcigno bei Fragen über Zollpächter, Kaufleute, Ankauf von Schiffen usw.[4]) Ihr Sohn Anselm de Chaurs schloß sich später dem Florenz von Hennegau (Florent d'Avesnes-Hainault, † 1297) an, welcher als zweiter Gatte der Isabella von Villehardouin 1289 Fürst von Achaja geworden war. Die Barone von Achaja klagten bei dem Oberlehensherrn, dem König von Neapel, Fürst Florenz habe willkürlich Ländereien der eingeborenen Franken entrissen und seinen Leuten gegeben, wie die Güter des verstorbenen Magister Ventura Armeris dem Ritter Anselm de Chaurs (um 1292).[5]) Das Grab der Maria und ihres Sohnes Anselm mit lateinischer Inschrift sah man noch im 16. Jahrhundert im Pflaster vor dem Hochaltar der Marien- oder Markuskirche von Dulcigno, welches bis 1571 den Venetianern gehörte.[6]) Verwandte der Maria gab es in Serbien auch später. König Karl II. von Neapel befahl 1302 dem Fürsten von Achaja, Philipp von Savoyen, dem dritten Gatten der Isabella, er möge gewisse der Königin von Serbien und dem Edelmann Georg von Chau gehörige Tücher und Schmucksachen ausfindig machen, welche von Piraten aus Clarencia in Achaja in den Gewässern von Durazzo (in mari Duracii) geraubt worden waren.[7])

Aus der Dynastie der Arpáden stammte Katharina, eine Tochter des Königs Stephan V. von Ungarn und seiner Gattin Elisabeth, der Tochter des letzten kumanischen Chans Kuthen, die Gemahlin des Königs Stephan Dragutin, vom Erzbischof Daniel stets mit großem Lobe erwähnt. Ihre Schwester Elisabeth war eine Zeitlang die zweite Gattin des Bruders Stephans, des Königs Stephan Uroš II. Milutin. Sie war Nonne im Kloster auf der Haseninsel, der heutigen Margaretheninsel bei Pest, weshalb die Ehe mit dem König in Serbien auf großem Widerstand stieß, abgesehen von der nahen Verschwägerung, die an und für sich ein kirchliches Ehehindernis bildete. Deshalb trennte sich König Uroš II. bald (vor 1284) von dieser zweiten Frau, die wieder Äbtissin auf

1) p. 13 A., Nr. 48. Wenn beide Eheleute vielleicht aus verschiedenen Linien des Hauses Chaurs stammten, hätte Hopf nicht Unrecht mit der Bezeichnung der serbischen Königin als Helena de Chaurs. Urkunden über Anselm als Statthalter von Durazzo in den Acta Albaniae Bd. 1; sein Tod 1274 ib. p. 89.

[1]) ‚Chevaliers de l'Hôtel' waren Geoffroy de Chaurs, Kastellan von Lucera (1277) und Patricius de Chaurs oder Chaursio, Justiciarius der Terra d'Otranto (1277—1282); daneben werden erwähnt Hervé de Chaors und Guillaume de Chaus, vgl. Paul Durrieu, Les archives angevines de Naples (Paris 1886) 2, 304, vgl. 209, 225, 227, 231, Acta Albaniae a. a. O. Adam de Chaurce, Ritter des Templerordens in Jerusalem 1184 bei Röhricht, Regesta regni Hierosolymitani, Additamenta (Innsbruck 1904) Nr. 637 a, p. 41. Bischof Philipp von Evreux († 1281) und Patriz de Chaourses (Patricius de Chaorciis) unter den ‚barons et grans chevaliers du roi' 1304 in einer Lehensliste im Recueil des historiens des Gaules et de la France, Bd. 23 (1876).

[2]) Lateinisch Chaursia, Chaursa, Chaorsa, Chaorsia, Chaorcia geschrieben, französisch Chaorse, Quaourse, Kaourse: Recueil des historiens des Gaules Bd. 20, p. 204, 314, 315, Bd. 21, p. 162, 502. Nicht zu verwechseln mit den Chaurs ist die Familie de Cayeux aus der Normandie, aus dem jetzigen Cayeux-sur-Mer; Anselm de Cayeux (Ἀνσὲλ ὸὲ κάε des Akropolites) war 1206—1247 einer der vornehmsten Franken von Konstantinopel, Gatte einer Tochter des Kaisers Theodor I Laskaris.

[3]) Rad 18 (1872) 218.

[4]) Diversa, Bände 1282 und 1284 Arch. Rag. Acta Albaniae 1, Nr. 470, 498.

[5]) Hopf, Gesch. Griechenlands, Ersch-Gruber Bd. 85, 339.

[6]) Farlati, Illyricum sacrum 4, 440; 6, 429; 7, 59. An der letzten Stelle ist die Grabinschrift von Dulcigno aus einer Handschrift der Adelsfamilie de Pasqualibus von Cattaro mitgeteilt. Der Name auf der Inschrift ist dort wiedergegeben als ‚Maria de domo Chiutiz (var. Chieriz) de Francia'. Vgl. Šufflay in den Acta Albaniae 1, p. 151—152, Nr. 509.

[7]) Makušev, Zapiski 19 (1871) 3, 33 = Rački, Rad 18 (1872) 225; Acta Albaniae 1, p. 159, Nr. 544. Vgl. Hopf a. a. O. 353 A.

der Haseninsel wurde, aber schon 1287 den böhmischen Edelmann Záviš heiratete; nach der Hinrichtung dieses Magnaten 1290 auf Befehl des Königs Wenzel II. kehrte sie wieder auf die Haseninsel zurück.[1]) Costanza aus dem Hause der Morosini von Venedig wurde (1293) Gattin des Vladislav, des Sohnes des Stephan Dragutin, welcher aber den Thron von Serbien, der ihm bestimmt war, nicht behaupten konnte. Wir haben außerdem Nachrichten über einige nicht ausgeführte Heiratspläne im Westen. Uroš III. dachte daran, Blanca, die Tochter des lateinischen Titulkaisers Philipp von Tarent († 1331) aus einer Sekundogenitur der Anjous als zweite Frau zu heiraten. Auch Stephan Dušan wollte, als er von Helena lange keinen Sohn hatte, sich von ihr trennen und Elisabeth, die Tochter des deutschen Königs Friedrich des Schönen, eines Habsburgers, heiraten (1336); über diese Verhandlungen hat der Abt Johann von Viktring in Kärnten in seiner Chronik eine Nachricht erhalten.[2])

Ein altserbischer Fürstenspiegel hat sich nicht erhalten. Byzantinische Arbeiten dieser Art gibt es mehrere, wie der merkwürdige Brief des Patriarchen Photios an den neugetauften Bulgarenfürsten Michael Boris. Als Ideal eines Herrschers ist bei Daniel der gottesfürchtige König Stephan Dragutin geschildert; unter seiner Regierung habe es keine Ungerechtigkeit, Stolz oder Wucher gegeben.[3]) Feldzüge, Reisen, Gerichtsverhandlungen, Reichstage, Empfänge von Gesandten, kirchliche und weltliche Festlichkeiten, Jagden, Tafeln und wohltätige Werke füllten die Tage der Herrscher aus. Die Rivalitäten innerhalb der Familie verfolgten sie aber oft mit schweren Sorgen. Der König mußte nicht selten zur Flucht bereit sein. Als bestes Asyl galt Ragusa, das im 13. bis 15. Jahrhundert sehr oft ein unfreiwilliger Aufenthaltsort vertriebener Fürsten und Fürstinnen war. In den Verträgen mit Nemanjas Bruder Miroslav und mit den Königen Vladislav und Uroš I. versprachen die Ragusaner ausdrücklich den serbischen Herrschern für den Fall, daß ihnen ein ‚Kummer' widerfährt, eine ehrenvolle Aufnahme und freundschaftlichen Empfang in der Stadt, in welcher sie mit Familie und Gefolge so lange bleiben können, als es ihnen beliebt. Eine hervorragende Pflicht des Landesherrn war freigebige Gastfreundschaft. Als Nemanja, seine Abdankung verkündete, sagte er den versammelten Serben, er habe mit ihnen genug Vergnügen und Freuden genossen, genug der irdischen Geschäfte und Kriegszüge, genug der ‚Ergötzungen der reichen Tafeln' (trapeza). Es folgte dann das letzte glänzende, reich mit Fleischspeisen ausgestattete Gastmahl vor der Einkleidung des Großžupans als Mönch. Nemanjas Sohn Stephan, ein erfahrener und tapferer Kriegsmann, hat nach der Erzählung des Mönches Theodosij oft die Adeligen bei Tisch durch Musik mit Trommeln (timpani) und Geigen (gusli) erfreut. Bei der Krönung dieses Herrschers mit der neuen Königskrone wird auch das ‚sehr große Festmahl' (pir) verzeichnet.[4])

Die byzantinischen Berichte über den serbischen Hof eröffnet Pachymeres. Kaiser Michael Palaiologos wollte den König Stephan Uroš I. durch die Vermählung des jüngeren Sohnes Milutin (Uroš II.) mit seiner Tochter Anna gewinnen (1268). Die Kaiserstochter, begleitet vom Patriarchen Joseph, begab sich mit großem Gefolge bereits nach Westen. Von Berrhoea in Makedonien reisten der Chartophylax Johannes Bekkos, der spätere (seit 1275) Patriarch, und Kudumenos, der Bischof von Traianopolis, voraus nach Serbien, um die Sitten des Landes kennen zu lernen. Sie waren durch den primitiven Charakter des Hofes sehr enttäuscht, ebenso aber auch die Serben durch den nach ihrer Ansicht überflüssigen Prunk der Byzantiner. Besonders mißfielen dem serbischen König die schon mitgebrachten Eunuchen, welche zum Hofstaat der Kaisertochter gehören sollten. Die Gattin des älteren Sohnes Dragutin, Katharina von Ungarn, war ärmlich gekleidet und zum Erstaunen der Byzantiner, deren Fürstinnen nichts arbeiteten, am Spinnrocken beschäftigt. Trotz des ungünstigen Berichtes der Sendboten reiste die byzantinische Prinzessin weiter westwärts nach Ochrid, wo sie abermals abwartete. Der Patriarch begab sich indessen mit den anderen Gesandten von dort über Polog nach Lipljan, wo sie mit dem ihnen entgegengesendeten

[1]) Meine Geschichte der Serben 1, 332.
[2]) Ebenda 1, 337, 359, 375—376.
[3]) Daniel 23.
[4]) Theodosij bei Pavlović 42, 47, 95, 111, 113.

serbischen Hofbeamten Georg zusammentrafen. Es war klar, daß die Serben einen Abbruch der Verhandlungen herbeizuführen wünschen. Georg erzählte, er sei kurz zuvor von Räubern überfallen worden, was die Byzantiner in große Angst versetzte, da ihnen auch die scharenweise sichtbaren Einwohner nicht geheuer vorkamen. In einer Nacht wurden die Pferde der Gesandtschaft gestohlen. Als Ersatz konnten die serbischen Beamten nur schlechte Pferde des Landes bieten. Da entschlossen sich die griechischen Gesandten sofort zur Umkehr nach Ochrid, von wo sie die Prinzessin wieder zum Kaiser zurückführten. Man sieht, daß Pachymores in den ihm vorliegenden Aufzeichnungen nicht die wahre Ursache des Bruches vorfand. Wir wissen aus anderen Berichten, daß König Uroš I. damals im Vertrauen auf die Verbindung mit den Byzantinern einen Angriff gegen die Ungarn unternahm, aber in der Mačva nicht nur geschlagen, sondern auch gefangen wurde.[1])

Als Gesandter des Sohnes des Kaisers Michael, des Kaisers Andronikos II., weilte der spätere Großlogothet Theodoros Metochites bei dem Sohn Uroš I., dem König Stephan Uroš II. Milutin, bis endlich zwischen den Byzantinern und Serben ein Frieden geschlossen wurde, verbunden mit einer Heirat (1299). Erhalten hat sich ein sehr wortreicher, auf dieser Reise geschriebener Brief des byzantinischen Diplomaten. Am serbischen Hofe, ohne Zweifel in Skopje, fand Metochites viel Nachahmung des byzantinischen Prunkes. Zur feierlichen ersten Audienz wurde er von einer großen Schar edler Jünglinge abgeholt und vom König, der in Paradekleidern voll Edelsteine und Perlen ganz in Gold strahlte, freundlich begrüßt. Täglich wurde dem Gesandten reichliches Essen ins Haus gesendet, zweimal mehr als nötig war. Bei den Hoftafeln trank der König mit seinen Großen oft den Byzantinern zu (προπίνειν), was sie ihrerseits erwiederten (ἀντιπίνειν, altserb. otpijati). Doch die Verhandlungen zogen sich durch viele Monate in die Länge, infolge der Intrignen der den Griechen feindlichen Höflinge und der byzantinischen Überläufer.[2]) Später kam der bekannte Geschichtschreiber Nikephoros Gregoras mit einer Gesandtschaft an den Hof des Stephan Uroš III. (1327). Mit den Manieren des Königs und der Serben war der gelehrte Byzantiner nicht zufrieden. ‚Die Affen verrichten, wie man sagt, ihre Werke nach Affenart, die Ameisen nach Art der Ameisen‘; was Adlern und Löwen gewohnt ist, können sie nicht tun, glücklich sei daher derjenige, der als Hellene, nicht als Barbare zur Welt kommt.[3]) Bei Stephan Dušan noch als König hat der Gegenkaiser Johannes Kantakuzenos als Flüchtling geweilt (1342) und in seinem Buche manches Detail verzeichnet über den König, die Königin, die Ratgeber des Herrschers und die Sitten des Hofes.[4]) Zu Stephan Dušan als Kaiser kam (1355) als päpstlicher Gesandter ein Franzose aus Perigord, der Bischof Peter Thomas von Patti und Lipari in Sizilien. Nach dem Bericht des Philipp de Mezières empfing ihn der Car stolz, inmitten seiner Barone und Truppen. Das byzantinische Zeremoniell erforderte viele erniedrigende Verbeugungen, welche der Legat verweigerte, ohne aber deswegen Schaden zu erleiden.[5]) Sympathisch behandelt den Serbenkönig ein italienischer Ritterroman aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, dessen Inhalt wir schon oben (1, 80 f.) bei der Besprechung des Kriegswesens und der fremden Söldner wiedergegeben haben.

Der große Adel der Vlasteline, die meist Verwandte des Herrscherhauses, mitunter auch Nachkommen von Seitenlinien desselben waren (s. oben 1, 43) und der sehr zahlreiche niedere Adel der Vlastelići oder ursprünglich Vojnici beschäftigte sich mit dem Kriegsdienst, mit der Verwaltung verschiedener Ämter und mit der Bewirtschaftung des aus Viehherden und Ackergründen bestehenden Besitzes. Unterhaltungen gab es bei Jagden, Spielen und Gastmählern. Die Prunkliebe führte zu großen Auslagen auf schöne Pferde und gute Waffen, auf kostbare Gewänder und teuere Gürtel. Das Ansehen des Mannes hing von der Zahl seines berittenen Gefolges ab. Die Mittel verschaffte man sich mitunter ganz in derselben Art, wie es die Raubritter Westeuropas taten. Neben braven,

[1]) Pachymeres, Michael Palaiologos V cap. 6. Vgl. meine Geschichte der Serben 1, 321—322.

[2]) Brief des Metochites an Nikephoros Chumnos bei Sathas, Bibliotheca graeca 1, 154—193; serb. Übersetzung von Apostolović im Letopis 216 (1902).

[3]) Nikephoros Gregoras VIII cap. 14, § 8.

[4]) Kantakuzenos IV cap. 41 f.

[5]) Acta Sanctorum zum 29. Jänner; abgedruckt von Daničić im Glasnik 21 (1867). Nic. Jorga, Philippe de Mézières, Paris 1896, 135 f., 344.

tapferen und frommen Männern gab es viele übermütige und gewalttätige Edelleute. Schon der erste Erzbischof Sava predigte den Großen und Reichen, sie sollen nicht stolz sein und sich nicht besser als andere dünken, denn es gebe keinen Verlaß auf den irdischen Reichtum, sondern nur auf Gott allein.[1]) Metochites schildert den serbischen Gesandten, mit dem er die Reise von Konstantinopel zu König Uroš II. antrat. Dieser Serbe protzte mit seiner Leibeskraft, raufte sich mit den griechischen Bauern, weil er bei ihnen das in Serbien übliche, aber in Byzanz unbekannte Quartierrecht beanspruchte, erzählte viel von seinen schwierigen Reisen in Ungarn, Bulgarien und im Tatarenlande und trug trotz der grimmigen Winterkälte nur eine kleine Mütze, die er beim Absitzen vom Pferde sofort abnahm, um barhaupt ‚wie eine von Schnee und Regen umbrauste Statue' den Elementen zu trotzen. Endlich blieb er ganz verkühlt in einem thrakischen Dorfe krank liegen.[2]) Einen Teil der Höflinge des Serbenkönigs beschreibt Metochites sehr ungünstig, als beschränkte Barbaren, Leute ohne Rechtsgefühl und Gottesfurcht, gewohnt an den Krieg, an den Raub von Ochsen und Schafen und an die Plünderung von Reisenden in den Bergen und Einöden des Grenzgebietes.[3]) Den Übermut der Großen hatten die Schwachen zu fühlen, die Kirche, die Bauern und die fremden Kaufleute. Die Okkupation der Güter des Bistums von Prizren durch die Einwohner der Landschaft Polog und die gewaltsame Restauration des alten Besitzstandes durch König Uroš II. haben wir schon erwähnt (2, 25). Auf die Gemeinden der Kaufleute und Seefahrer sahen auch die Männer der byzantinischen Regierungsgesellschaft stolz herab. Kaiser Johannes Kantakuzenos machte dem Stephan Dušan bei der Zusammenkunft vor Thessalonich (1350) Vorwürfe wegen der Annahme des venetianischen Bürgerrechtes; für einen Kaiser sei es nicht geziemend, den Ratsherren von Venedig beigezählt zu werden.[4]) Voll Spott und Stolz gegen die Nichtadeligen, die Sebri, sind die Sprichwörter der altragusanischen Sammlungen.[5]) Bei alledem war der Adel wankelmütig und unverläßlich, und suchte aus jedem Zwist zwischen den Mitgliedern der Dynastie Vorteile für sich zu gewinnen: zwischen den Söhnen Nemanjas, Stephan und Vlkan, zwischen den Brüdern Stephan Radoslav, Stephan Vladislav und Stephan Uroš I., ebenso bei dem Sturze Uroš I. durch seinen Sohn Stephan Dragutin und bei dem Zerwürfnis zwischen den Brüdern Stephan Dragutin und Stephan Uroš II. Milutin. Uroš II. wurde im Kampfe gegen seinen Bruder in einem kritischen Augenblick fast von allen verlassen, aber nach einem Erfolg waren wieder alle bei ihm. Ebenso war der Adel beteiligt bei den Differenzen zwischen Uroš II. und seinem Sohn Stephan (dem späteren Stifter des Klosters Dečani), bei dem Kampf um die Nachfolge nach Uroš II. zwischen den drei Bewerbern um den Thron, den Königen Konstantin, Vladislav und und Uroš III. und bei dem Zusammenstoß zwischen Uroš III. und seinem Sohn Stephan Dušan. Die Eigenmächtigkeiten der Branivojevići, welche den Verlust von Zachlumien herbeiführten, der Abfall des Feldherrn Hrelja zu den Byzantinern und die geheimen Verbindungen vieler Edelleute mit Kantakuzenos nach dem Fall von Berrhoea (1350) geben Zeugnis von der Selbstsucht und dem Mangel an Patriotismus bei diesem Magnaten. Nach dem Tode des Stephan Dušan haben die Großen das Reich vollständig untergraben. Aus diesen trüben Zeiten stammt ein Urteil der Ragusaner, welche 1371 dem König Ludwig I. von Ungarn durch ihre Gesandten sagen ließen, die ‚baroni di Rassa' seien alle falsch und ungerecht, ‚tuti falsi et iniqui'.[6])

Die Nobiles, welche in den Küstenstädten die Verwaltung in den Händen hatten und daneben die reichsten Kapitalisten und Grundbesitzer ihrer Heimat waren, ahmten die Beispiele von Italien und Serbien nach. Verpönt war die Beschäftigung mit dem Handwerk.

[1]) Theodosij bei Pavlović 132—133.

[2]) Cvijić, Violentni tip dinarskih Srba (violenter Typus der dinarischen Serben) im Pregled 1912, S. A. auf 8 S. Bei den Serben von Ras bis Skutari findet man im Gegensatz zu denen an der Morava einen Typus mit schnellen, unüberlegten, eigensinnigen und gewalttätigen Entschlüssen, besonders in Montenegro. Cvijić verweist auf den serbischen Gesandten in der Schilderung des Metochites, auf das merkwürdige Volkslied von Maxim, den Sohn des Ivan Crnojević, und auf den Charakter des Karagjorgje. Dasselbe Temperament findet man bei den Albanesen.

[3]) Sathas, Bibl. graeca 1, 156 f., 166, 186 f.

[4]) Kantakuzenos IV, cap. 21.

[5]) Belege: Arch. slav. Phil. 22 (1900) 212.

[6]) Starine 1, 174. Mon. Rag. 4, 115.

Ragusanische Gesetze wiederholen seit 1325 öfters das Verbot, kein Mitglied des großen Rates dürfe Metzgerei (beccaria) betreiben. Die jungen Nobiles von Ragusa waren nicht immer fleißig bei der Arbeit in den Ämtern oder auf Handelsreisen zu Land und zur See. Im 14. Jahrhundert spielten sie in den Tabernen ihrer Stadt Würfel um Wein, beschimpften dabei einander ganz schmählich und schlugen schließlich einer auf den andern los, nicht selten mit schweren Verwundungen. Dabei stellten sie Frauenzimmern nach, verübten nachts ‚sine lumine' mancherlei Unfug in den unbeleuchteten Gassen und läuteten z. B. morgens vor der Zeit die Kirchenglocken, um die Priester zu täuschen. Nicht anders war es in Konstantinopel, wo über die tollen Streiche des jungen Kaisers Michael III. viel Wunderbares überliefert wird und wo Nikephoros Gregoras über die nächtlichen Ausflüge eines kaiserlichen Prinzen, des späteren Kaisers Andronikos III. manches Detail zu erzählen weiß.

Groß, aber zeitweise manchen Schwankungen unterworfen war der Einfluß der Kirche. Die Bischöfe hatten eine feste moralische Autorität, so lange das Beispiel des hl. Sava lebendig war. Später wurde der wachsende irdische Besitz für die Kirche gefährlich. Man sieht dies an einigen Bestimmungen des Gesetzbuches des Stephan Dušan. Diejenigen Bischöfe und Äbte, welche die Armenpflege bei ihren Kirchen vernachlässigen, wurden mit der Absetzung bedroht. Einem Bannfluch unterliegt der Metropolit, Bischof oder Igumen, welcher durch Simonie (mito) eingesetzt worden ist. Die Fortsetzung der Biographien Daniels erzählt, daß sich bei dem Zerfall des Reiches nach Dušans Tod das Streben zeigte, die höchsten geistlichen Würden durch Geld zu kaufen oder gar nach Räuberart (razbojničьsky) zu erobern (1375). Andererseits war die Geistlichkeit durch die Gesetze sehr geschützt; wer einen Bischof, Mönch oder Popen beschimpft, zahlt 100 Perper Buße; wer ihn tötet, wird gehängt.[1])

Die Weltgeistlichen, die schon als schriftkundige Leute unter ihren Dorfgenossen ein großes Ansehen hatten, beschäftigten sich neben ihrem geistlichen Amte mit Landwirtschaft, Transportgeschäften mit Saumtieren, Viehzucht und Bienenzucht (s. oben 2, 30). Ob sie im mittelalterlichen Serbien auch Handwerke betrieben, wie dies Schiltberger von den griechischen Priestern erzählt, ist nicht bekannt. Das Gesetzbuch sucht sie gegen die Übergriffe zu schützen, sowohl des Adels, als der Bischöfe, denen z. B. verboten wurde, ihre Pferde zur Fütterung bei den Popen herumführen zu lassen. Ihr Amt war mehr oder weniger erblich. Verloren wurde es durch Beteiligung an heidnischen Zaubereien.[2])

Stark bewohnt waren die großen und reichen Klöster. Die Serben nannten die Mönche teils mit Fremdwörtern, wie monah (μοναχός) oder kalugjer (καλόγηρος), teils mit altslavischen Ausdrücken: inok ‚der Einsame', črьnьc oder črьnorizьc nach dem schwarzen Gewand. Chilandar auf dem Athos war für 200 Brüder eingerichtet. Nach dem Gesetzbuch des Stephan Dušan sollten in den Klöstern auf je 1000 Häuser der Güter 50 Mönche kommen; demnach hatten je 20 Dorfhäuser einen Klosterbruder zu erhalten. Nach diesem Maßstab hätte das Kloster Dečani, auf dessen Gütern die Häuserzahl bekannt ist, 122 Mönche haben sollen.[3]) Für die frommen Gemüter der Zeit besaß das Klosterleben eine gewaltige Anziehungskraft. Mit Begeisterung schildert der serbische Mönch Theodosij die dem lärmenden Getriebe der Welt entrückten Eremiten des Berges Athos. Sie wohnen in engen Hütten in würziger Bergluft, umtönt nur von dem Rauschen des Waldes, in welchem Hirsche hausen, und den Stimmen der Vögel, allein mit Gebeten und Gedanken an Gott beschäftigt, ohne Ackerbau, Weingartenarbeit und Handelsgeschäfte, ohne Besitz außer dem härenen Gewande; Pflanzen, Obst und Brot sind ihre Nahrung, frisches Quellwasser ihr Getränk. Der junge Sava besuchte alle Klöster und Eremitendörfer des Athos voll Bewunderung, barfüßig von einem Heiligtum zum andern wandernd; erst als sein Vater Nemanja ihm nachkam, legte er wieder Schuhe an und bestieg ein Pferd. Den Nemanja begleitete auf der Reise zu den Klöstern des Athos eine Schar seiner Großen und Kriegsleute, die nach seinem Beispiel auch Mönche wurden.[4]) Der spätere Erzbischof Daniel II., der als ade-

[1]) Zakonik Art. 13, 28, 95. Daniel 384.
[2]) Zakonik Art. 20, 37, 65.
[3]) Domentian 168. Zakonik Art. 16.
[4]) Theodosij bei Pavlović 30—31, 33—34, 50—52.

liger Jüngling am Hofe Uroš II. diente, verbeugte sich vor jedem Mönch und umarmte ihn voll innerer Begeisterung. Nach einem Besuch des Königs im Kloster Sopoćani verschwand er in einer Nacht insgeheim vom Hoflager und ließ sich im Kloster Konču1 am Ibar einkleiden.[1]) Das Gesetzbuch des Stephan Dušan schränkt in seinem letzten Teil diese Freiheit ein; nur mit Erlaubnis ihres Bischofs durften fortan Männer oder Frauen in ein Kloster eintreten.[2])

Die Klosterverfassung ist aus den altserbischen Typika von Studenica und Chilandar bekannt, die aus den Zeiten der Sava stammen und größtenteils wörtlich gleich lauten. Nach den Untersuchungen von Dmitrijevskij und Jagić sind sie eine Bearbeitung des Typikons des Muttergottesklosters τῆς Εὐεργέτιδος in Konstantinopel.[3]) Mit der Aufnahme ins Kloster und der Einkleidung in das schwarze ‚Engelsgewand' änderte jeder seinen Namen, verließ seine Familie und ‚alle Schönheit dieses Lebens' und entsagte allem Privatbesitz. Die Klöster dieser Periode kannten nur das Gemeinschaftsleben, die k i n o v i j a (κοινόβιον, kirchenslavisch obštežitie); das Aufkommen der ‚idiorrhytmischen' Klöster mit Privateigentum der Mönche gehört in die Zeit um 1400. Die Würdenträger der Klostergemeinde waren: der i g u m e n (ἡγούμενος) als Oberhaupt, der i k o n o m (οἰκονόμος) als sein Vertreter, der aus Chilandar und dem Prizrener Kloster bekannte b a š t a (Vater), der k l i s i j a r c h (ἐκκλησιάρχης), der d o c h i a r (Kellermeister), der t r a p e z a r (Tischaufseher), der p a r a m o n a r (παραμονάριος, Kirchenaufseher) u. a. Gegenüber der großen Zahl der Laienbrüder war die Zahl der Priestermönche (jeromonah) nur klein, wie heute noch auf dem Athos. Schweigen, Demut, Mäßigkeit, Fasten und Schlaflosigkeit waren Pflichten der ‚Bürger des himmlischen Jerusalem'. Gottesdienst gab es mit kleinen Unterbrechungen den ganzen Tag und die ganze Nacht, mit Gebeten, Psalmengesang und vielen Kniebeugungen, geradeso wie in den abendländischen Klöstern eingeteilt nach den Stunden (ὥρα, čas).[4]) Feierliches Glockengeläute rief morgens zur Liturgie (Messe), Hammerschläge auf ein längliches Brett oder eine kupferne oder eiserne, große oder kleine Platte (bilo, klepalo, Diminutiv bilce, klepalce, συναχτήριον, σύμβολον, σημαντήριον) zu den Offizien. Es gab einen doppelten Abendgottesdienst (večernja und pavečernica), einen Mitternachtsdienst (polunoštnica, μεσονυκτίου ἀκολουθία), zu welchem die Mönche, durch das Anschlagen auf das Weckholz aufgeweckt, feierlich mit Kerzen in die Kirche zogen, endlich im Anschluß daran im Zwielicht des Tagesanbruchs einen Morgengottesdienst (utrnica). Diese Offizien in der zweiten Hälfte der Nacht dauern heute noch auf dem Athos oder im Kloster von Rila in Bulgarien 2—3 Stunden, die Liturgie am Morgen $1^1/_2$ Stunden, an Feiertagen noch länger. An einigen Festtagen gab es Gottesdienst ununterbrochen die ganze Nacht hindurch (bdênije, ἀγρυπνία). An der gemeinsamen Tafel, zu welcher die Brüder ebenfalls durch das Anschlagen eines eigenen Holzes (trapeznoje bilo) gerufen wurden, nahmen die Mönche die Mahlzeit ein unter Gebeten und dem Vorlesen kirchlicher Texte. Im Kloster gab es nur Fisch- und Pflanzenkost, ohne Fleisch, mit wenig Wein; in den Fasten aß man Vegetabilien allein, zubereitet ohne Öl oder Butter. Bei der Tafel durfte niemand mit seinem Nachbarn schwätzen oder ihm Speise oder Trank reichen. In den Zellen (kelija), in denen je zwei Mönche wohnten, war es strenge verboten, eine Speise, auch nur Früchte, insgeheim zu verwahren. In den Urkunden für die Klöster von Banjska und Prizren wird das Deputat (mertik) der Mönche an Wein, Brot und Kleidern genau bestimmt.[5]) In den Athosklöstern wurden Präbenden für einzelne Mönche, nach dem byzantinischen ἀδελφᾶτον serbisch a d r f a t o genannt, durch Stiftungen errichtet oder angekauft; so hat im Kloster Chilandar König Uroš II. (1318) drei, Despot Stephan Lazare-

[1]) Daniel 333—335.

[2]) Zakonik Art. 196.

[3]) Aleksej Dmitrijevskij über die Typika des Ostens, russ., Kiev 1894. Jagić im Spomenik der serb. Akademie 34 (1898) 1—66. Über Verfassung, Gottesdienst usw. in den jetzigen Athosklöstern, im Vergleich zu den Klosterregeln des Abendlandes, gibt einen genauen Bericht ein belgischer Benediktiner: D. Placide de Meester, O. S. B., Veyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont-Athos, Paris 1908, 174 ff.

[4]) Sich niederwerfen in drei Tempi, auf die Knie, die Arme und die Stirne, griech. βάλλειν μετάνοιαν, serbisch in den Typika m e t a n i j a, womit auch die βαθεία γονυκλασία des Originals übersetzt wird.

[5]) Nach M. Vasmer, Griech.-slav. Studien, in den Izvêstija der Abteilung für russ. Sprache der kais. Akademie in Petersburg 12 (1907) 256 m e r t i k Maß, Anteil aus μερτικόν; neugr. in Kreta, Zypern usw. heute noch μερτικό.

vić sechs solche Adelphate gekauft.[1]) Die klösterliche Demut (smirenije, ταπεινότης) äußert sich auch in den Schlußworten der in den Klöstern geschriebenen Handschriften. Da liest man, das Buch habe ein sündhafter, schlechter und unwürdiger Mönch geschrieben; sein Reichtum bestehe in seinen Sünden, sein Haus sei sein Grab.[2])

Das Mönchsgewand durfte man nicht mehr ablegen. Ohne Erlaubnis oder Befehl des Igumen (des Abtes) war es dem Klosterbruder verboten, aus dem Klostergebäude hinausgehen. Das Gesetzbuch des Caren Stephan befiehlt, daß Mönche und Nonnen nicht in ihren Häusern leben dürfen, sondern in ihr Kloster zurückkehren müssen; der Mönch, der sein Gewand abgelegt hat, ist bis zu seiner Besserung ins Gefängnis zu setzen. Aus einem Kloster konnte man aber auch ausgestoßen werden. Die Stiftungsurkunde des Erzengelklosters von Prizren bestimmt, der ungehorsame Mönch soll ‚zum Tor hinausgeführt werden' (da se izvede iz porte), ebenso derjenige, der Wucher betreibt, Getreide oder Wein aufkauft und Geld auf Zinsen gibt.[3])

Die Einrichtungen der sehr wenig bekannten Frauenklöster Serbiens waren wahrscheinlich dieselben. Das Typikon des von der Kaiserin Irene in Konstantinopel 1118 gestifteten Nonnenklosters der Theotokos Κεχαριτωμένη entspricht fast ganz den Typika der männlichen Klöster; allerdings mußten die zwei Priestermönche dieses Frauenklosters Eunuchen sein.[4]) Fürstinnen, die sich einkleiden ließen, lebten dagegen am Hofe ihrer Söhne.

Im Küstenlande waren die Abteien der lateinischen Kirche viel schwächer bewohnt, als die Klöster des orientalischen Bekenntnisses im Innern. In den Benediktinerklöstern finden wir z. B. auf der Insel Lacroma bei Ragusa 1283 den Abt mit vier Brüdern, auf der Insel Meleda im 14. Jahrhundert in der Regel den Abt mit drei Mönchen. Nur die jüngeren Franziskaner- und Dominikanerklöster waren etwas stärker besetzt. Viele kleine ‚monasteria' in Ragusa und Cattaro waren übrigens nur eine Kapelle mit einer Pfründe für einen Diakon als ‚abbas et rector', verliehen von den Familien der Stifter (der ‚hereditarii'). Bei dem großen Aufschwung der Seefahrt und des Handels gingen die Ragusaner im 14. Jahrhundert nur selten ins Kloster und überließen die Freuden des Mönchslebens meist fremden, armen Geistlichen aus dem Erzbistum von Antivari oder aus dem ferneren Albanien. In Meleda stammte 1345 einer der Mönche aus Antivari, der andere aus Skutari, 1393 alle drei aus Albanien. In Lacroma war 1352 der Abt ein Antibarenser. Im Dominikanerkloster von Ragusa stammten 1376 der Prior und Subprior aus Durazzo; die übrigen Brüder waren Albanesen und Norddalmatiner. Die Ragusaner, beeinflußt vom Sprachgebrauche der Nachbarländer, nannten die lateinischen Mönche mitunter auch c a l o g e r i, die Nonnen k o l u d r i c a (oder d u m n a, aus domina).

In den Frauenklöstern der Küstenstädte gab es eine Scheidung nach den Ständen; z. B. das Kloster S. Clara in Ragusa (monasterium pulcellarum) war den Patriziertöchtern reserviert. In gewisse Klöster von Ragusa wurden fremde Nonnen, selbst aus den dalmatinischen Städten, nur mit ausdrücklicher Bewilligung der Republik aufgenommen. Bei der Sitte, die Töchter, die keinen Mann bekamen, ins Kloster zu stecken, war die Zahl der Nonnen nicht gering, bis 60. Da sie meist nur gezwungen in den Klosternauern lebten, mußte man sie im 15. Jahrhundert strenger absperren, wobei z. B. einmal eine adeligeSchwester dennoch nach Venedig durchging. Die Nonnen von S. Clara in Ragusa waren gegen die Befehle der Republik so ungehorsam, daß ihnen der Senat 1518 eine Wache vor das Tor stellte und ihre Einkünfte einzog; schließlich wurden sie durch die Drohung, man werde sie durch Demolierung ihrer Hoftreppe ganz von der Außenwelt absperren, mürbe gemacht.[5]) In Cattaro führten die Nonnen des dortigen Klosters S. Clara ein so ungebundenes und unverbesserliches Leben, daß der Papst 1540 die Aufnahme neuer Schwestern verbot, worauf das Kloster unter dem Bischof Paul de Bisantiis (1565—1578) ganz geräumt und den Franziskanern übergeben wurde, die es heute noch besitzen.[6]) Die Klosterfrauen

[1]) Urk.: Spomenik 3, 15, Mon. serb. 570. Byz. Gebrauch: Byz. Z. 10 (1901) 237.

[2]) Stojanović, Zapisi 1 z. B. Nr. 7, 21, 50, 54, 183, 189. Über den Einfluß griechischer Muster auf die Formeln der serbischen Epiloge (zapisi) und Inschriften eine Abh. von Vlad. Ćorović in Glas 84 (1910) 1—60.

[3]) Glasnik 15, 307.

[4]) Acta graeca 5, 346.

[5]) Arch. slav. Phil. 21 (1899) 418.

[6]) Farlati, Illyricum sacrum 6, 488 f.

führten in allen Städten Dalmatiens oft nur nationale, slavische Namen; so erscheint in Cattaro um 1330 eine Rade, abbatissa S. Benedicti, in Ragusa 1255 eine Goja, abbatissa S. Simeonis, 1284 eine Pervoslava, abbatissa S. Nicolai, um 1530 sogar eine ‚reverenda domina Venus (oder Venera), abbatissa monasterii S. Mariae de Castello'.[1])

Neben den Klöstern gab es in Serbien auch Eremiten. Der berühmteste war der hl. Peter von Koriša, gebürtig aus dem Dorf Unjemir in der Landschaft Hvostno.[2]) Fromm von Jugend an, begann er nach dem Tode seiner Mutter gemeinsam mit seiner Schwester, die nicht heiraten wollte, ein Klausnerleben zu führen, in zwei Hütten in der Nähe seiner Heimat. Als jedoch Besuche von Verwandten und Bekannten die Seelenruhe der Einsiedler störten, zog das Geschwisterpaar weg, um sich eine andere Stätte zu suchen. Unterwegs, als die Schwester ermüdet in der Einöde eingeschlafen war, floh Peter, um fortan ganz allein zu bleiben. Die Schwester, als sie sich verlassen sah, weinte und klagte viel um ihren Bruder, den sie nie mehr sah; sie fand sich ein Eremitenheim unter fremden Leuten, wo sie starb. Diese Flucht vor dem Weibe erinnert an die Legenden der alten Eremiten Asiens.[3]) Peter schlug indessen seinen Wohnsitz in der Šar Planina auf, in einem Engtal zwischen steilen Felsen mit vielen Höhlen, bei dem Dorf Koriša östlich von Prizren. Eine hochgelegene Höhle war seine Wohnung, Bucheln, Eicheln und wilde Kräuter seine Nahrung. Eigentümlich ist die legendarische Schilderung seiner Kämpfe mit eingebildeten Feinden. Ein großer Drache (zmij) hauste in einer tiefer gelegenen Höhle und schnaubte Tag und Nacht aus Zorn über den frommen Eindringling, der ihn aber mit Hilfe des Erzengels Michael vertrieb. Dämonen (bjesi), geführt von ihren Oberhäuptern, belästigten den Eremiten in großen Scharen, zahlreich wie die Bienen; sie trugen als Helme Bären- und Eberköpfe, waren mit Lanzen und Schwertern bewaffnet und bellten wie Hunde. Aber auch sie wurden mit Hilfe der Engel besiegt. Zuletzt sammelten sich um den Höhlenbewohner einige Mönche als Schüler. Von ihnen wurde Peter, als ihn der Tod in seiner kalten Klause ereilte, in einem Steingrab beigesetzt. Die Legende, verfaßt von Theodosij, vielleicht demselben, der eine Vita des hl. Sava geschrieben hat, läßt uns über die Zeit im Unklaren.[4]) Es war jedenfalls vor der Regierung des Caren Stephan, denn in der Urkunde des Prizrener Klosters erscheint als Gutsnachbar dieser Stiftung Dušans das Gebiet des hl. Peter von Koriša. In den Resten der Felsenkirche hat Hilferding Spuren von Fresken und Inschriften gesehen; andere Reste verzeichnete der russische Generalkonsul Jastrebov. In der Nähe steht, $1^1/_2$ Stunden von Prizren, das kleine, angeblich um 1467 gegründete Kloster des heiligen Marko, einst ‚metoh' des Klosters von Koriša. Die Reliquien des hl. Peter wurden 1840 in das kleine Felsenkloster Crna Reka in der Landschaft Stari Kolašin im obersten Ibartal auf dem Wege von Novipazar nach Peć übertragen; sie ruhen dort heute noch in einem Holzsarg.[5])

Andere Anachoreten hausten in der Nachbarschaft der großen Klöster. Bei Peć hatte Erzbischof Jakob (1286—1292) zwei griechischen Mönchen die Höhle Kotrulica an der Bistrica angewiesen, die mit Mauerwerk abgeschlossen wurde. Sie wohnten darin viele Jahre und stiegen nur an Feiertagen herab zur Apostelkirche von Peć. Plötzlich wurde der

[1]) Der Anklang an die heidnische Venus ist nur scheinbar. Mit Venera (nach venerdì Freitag) wurde italienisch die hl. Παρασκευή (griech. Freitag) übersetzt, die Petka der Slaven. Auch rumänisch nannte man sie Vinere. Meine Rom. Dalm. 1, 56—57; 3, 74.

[2]) Unjemir (der Name ist ein altertümlicher slavischer Personenname) wird auch in der Urkunde von Dečani genannt. Jetzt Dorf Unemir mit 15 Häusern Albanesen, $6^1/_2$ Stunden südöstlich von Peć, nach Jastrebov im Spomenik 41, 110.

[3]) Vgl. die von Leontios im 7. Jahrhundert verfaßte Vita des hl. Symeon, des ‚Narren um Christi Willen' aus Syrien. Symeon und Johannes pilgerten nach Jerusalem, der erste mit seiner greisen Mutter, der zweite mit seiner jungen Frau. Bei Jericho verließen sie heimlich die Frauen und flohen in die Jordanklöster, um dann als Eremiten am Toten Meer zu leben. Gelzer, Ausgewählte kleine Schriften (Leipzig, Teubner, 1907) 42 f.

[4]) Vita des hl. Peter von Koriša, herausg. von Novaković im Glasnik 29 (1871) 308 f. und aus einer anderen Handschrift in den Starine 16, 9 f. In einer Untersuchung über Theodosij hält S. P. Rozanov in den Izvêstija der Petersburger Akademie, Abteilung für russ. Sprache 16 (1911), 1, 172 f. ihn identisch mit dem Biographen des hl. Sava und verlegt die Abfassung in die Zeit des Caren Stephan.

[5]) Hilferding, Bosnia, Hercegovina i Staraja Serbia, Petersburg 1859, 162. Jastrebov im Spomenik 41 (1904) 106 f, P. Kostić, Manastir sv. Marka, Godišnjica 30 (1911) 209—234 mit Nachrichten über das Grab des hl. Peter in Crna Reka. Traditionen und Sagen über sein Leben usw.

jüngere der beiden Einsiedler verrückt und floh in die Berge; sein Genosse hat ihn eingeholt, gefangen und gebunden in die erzbischöfliche Kirche gebracht, wo er am Grabe des hl. Erzbischofs Arsenij eine wunderbare Heilung fand.[1]) In der Zeit des Caren Stephan lebte in einer Einöde bei dem Kloster Dečani der fromme Eremite Jefrem aus Bulgarien. Die stürmischen Zeiten nach Dušans Tod zwangen ihn, in die Umgebung von Peć zu übersiedeln, wo er viele Jahre in einer Höhle der Enge von Ždrelo hauste. Später wurde er (1375) zum Patriarchen gewählt, dankte aber bald ab, um in seine Höhle zurückzukehren, die er bis zu seinem Tode († 1399) bewohnte.[2])

Die Einsiedler beiderlei Geschlechtes bei den Lateinern des Küstengebietes waren zum Teil nur Kirchendiener. Die Männer (remeta, aus eremita) besorgten auch weltliche Geschäfte, wie z. B. einer auf der Insel Lagosta Kalkhandel betrieb. Die weiblichen Eremiten der Dorfkirchen bei Ragusa (prisadnica, lat. reclausa, pizochara) waren arme, alte Frauen, welche sich durch Handarbeit, meist Spinnerei, ernährten.[3]) Echte Eremiten waren die Benediktiner auf den einsamen Felsinseln der Küste, wie in dem kleinen Klösterlein St. Andreas de Pelago, dessen Stelle heute ein Leuchtturm einnimmt, vor der Einfahrt in den Hafen von Gravosa. Zu Ende des Mittelalters wurden der St. Andreasfelsen und die nahe größere Insel Isola di Mezzo (Lopud) der Schauplatz einer Art Hero- und Leandersage, in welcher der weibliche Leander bei Nacht in der Richtung eines vom Einsiedler aufgestellten Lichtes schwimmt, um den einsamen Weltüberwinder zu besuchen. Zuletzt erfahren es die Brüder der Schwimmerin. Sie locken ihre Schwester durch ein falsches Licht auf die hohe See und die Wellen spielen auf die Mönchsinsel nur ihre Leiche. Zuerst berichtet von der Sage der böhmische Edelmann Johann von Lobkovitz, der 1493 auf einer Pilgerfahrt nach Palästina hier vorüberfuhr. Ausführlich erzählt sie Straparola di Caravaggio in seinem ‚Piacevoli notti' (1550). Die Geschichte hat eine historische Grundlage. Ein Prior von St. Andreas, der ragusanische Edelmann Jacobus Andrec de Crieva, hat sich die Langweile der Einsamkeit durch geheime Ausflüge nach Isola di Mezzo versüßt, um dort eine verheiratete Frau Maruša zu besuchen. Doch die Sache kam auf, die Insulaner führten Klage und der verliebte Eremite wurde 1483 zu zehn Jahren Hausarrest auf der Felseninsel verurteilt.[4]) Daneben besitzen wir in der ragusanischen Literatur eine anmutige Schilderung dieser einsamen, von Falken und Möwen umflatterten, im Winter von bergeshohen Wellen umstürmten Klippe des hl. Andreas, verfaßt ein halbes Jahrhundert später von einem poetischen Klausner, dem Benediktiner Maurus Vetranić (um 1534) in seinem Gedichte ‚Der Eremit' (Remeta).[5])

Unsere Darstellung wäre unvollständig, wenn wir nicht auch die Priester der bosnischen Sekte, der ‚fede bossignana' erwähnen würden. Diese Geistlichen wurden von den Bosniern als ‚Christen' (krstjani), von den Dalmatinern als ‚Patarini' im engeren Sinne bezeichnet. Es waren Mönche; ihre Klöster waren nach Orbini in Tälern und abgelegenen Orten verborgen.[6]) Ihr Oberhaupt oder ‚Ältester', der djed, ‚lo diedo, che è signor e padre spirituale de la glesia di Bosna' nach einer Bemerkung der Ragusaner,[7]) in Briefen und bosnischen Handschriften als ‚Bischof der bosnischen Kirche' (episkup crkve bosanske) bezeichnet, lebte in der Nähe des Landesherrn, des Bans und später des Königs. Die Mönche (strojnici) waren in zwei Klassen geschieden, die höhere der ‚Gäste' (gost) und die niedere der ‚Greise' (starac).[8]) Die Kleidung wird nirgends beschrieben, scheint aber nach einer erhaltenen Zeichnung im Gegensatz zu den langen und faltigen Ge-

[1]) Daniel 269.

[2]) Leben Jefrems, herausg. von Novaković, Starine 16, 37—40.

[3]) Remeta heißt bei Ragusa jetzt der Kirchendiener, welcher die Kirche reinigt und die Lichter anzündet, ebenso wie der ‚Klausner' bei manchen Bergkapellen in den Salzburger Alpen, welcher daneben Wallfahrern und Touristen Erfrischungen und Andenken verkauft.

[4]) Vgl. meine Abhandlung im Arch. slav. Phil. 19 (1897) 45.

[5]) Stari pisci der südslav. Akademie 3, 12—26.

[6]) „Patarinos seu regullantes sette Bosne", Consilium Rogatorum von Ragusa, 27. Juni 1403. „Habitavano ne' monasteri, posti nelle valli e altri luoghi rimoti', Orbini 354 (beruft sich auf Volaterranus und Sabellicus).

[7]) Jorga, Notes et extraits 2, 107 (1405).

[8]) In einer Urkunde um 1323 mit dem Zusatz ‚der große': djed veliki, gest veliki; Glasnik bos. 18 (1906) 405. Die Stufenreihe der Grade in einem Brief der Ragusaner an den Kardinal Johannes de Ragusio 1433 bei Jorga a. a. O. 2, 318.

wändern der occidentalischen und orientalischen Kleriker aus einem kurzen Rock und eng anliegenden Hosen bestanden zu haben.[1]) Sie unternahmen, ebenso wie orientalische und occidentalische Geistliche, Gesandtschaftsreisen für die Landesherren, zum Beispiel der in Ragusa 1437—1466 oft erwähnte Radin (‚starac', später ‚gost'), Diplomat des Herzogs Stephan.[2]) Sie waren Schiedsrichter und Friedensvermittler in allen inneren Fehden. Ihr Haus war ein Asyl für die Verfolgten, sogar für Thronprätendenten.[3]) Deshalb war ihre Freundschaft auch für die fremden Kaufleute sehr wertvoll. Sie besorgten auch weltliche Geschäfte. ‚Goysavus gost Patarinus' stellte 1441 an der Nordgrenze des Gebietes des Stephan Vukčić Geleitsbriefe für Karawanen aus und konfiszierte die Waren von Handelsleuten, die ohne Dokumente eintrafen.[4]) Bei feierlichen Akten erschienen die Patarener in der Siebenzahl[5]) oder in der Zwölfzahl.[6]) Die Wohnsitze der Patarener sind nur aus einigen Daten des 15. Jahrhunderts bekannt. Der Djed schrieb 1404 eine Urkunde im Dorfe Janjići bei Zenica im Bosnatale. Im Drinagebiet werden Patarener erwähnt in Goražda und im ‚locus Patarenorum' in dem nicht näher bekannten Ljubskovo.[7]) Eine andere Gesellschaft (societas) der Patarener wohnte an der oberen Narenta im Gebiete der Adelsfamilie der Paštrovići bei einer Bjelgrad genannten Burg, ‚in Neretba partium Bosne', ‚sub Belgrado' oder in Subtus-Belgrad.[8]) Geschenke nahmen sie von den Ragusanern gerne an, die z. B. 1430 dem Djed und den Gosti Schachteln mit Konfekten übersendeten.[9]) Ebenso wurde Radin als Gesandter und Vertreter des Herzogs ‚Stephan oft mit Tüchern, Salz und Getreide beschenkt. Orbini berichtet, daß die bosnischen Matronen, welche in Krankheiten ein Gelübde abgelegt hatten, sich in die Klöster der Patarener begaben und bei diesen Mönchen eine Zeitlang wohnten.[10]) In den Nachbarländern wurde dies mit Spott besprochen. In Ragusa galt die Bezeichnung ‚Amme der Patarener' (babiza de Patarinis) als eine schwere Verbalinjurie.[11])

[1]) Faksimile aus der Apokalypse des Radosav ‚krstjanin' bei Jagić im Arch. slav. Phil. 25 (1903) S. 25.

[2]) Vgl. Dr. Ćiro Truhelka, Testamenat gosta Radina, Glasnik bos. 23 (1911) 355—376. Das Testament vom 5. Jänner 1466 ist mit cyrillischer Schrift in die ‚Testamenta Notarie' in Ragusa eingetragen.

[3]) Pucić 1, Beilagen S. V.

[4]) Am 8. Jänner 1441 klagen Andreas Pribinić und Milaš Pribilović gegen die Brüder Pribisav und Radosav und gegen Božićko (Bosigcus), deren ‚socius'. ‚Existentes subtus Boraç miserunt unum eorum nuncium ad Goysavum gost Patarinum ad impetrandum et petendum salvum conductum, quod ipsi possent cum rebus suis secure transire per eius contratam sine impedimento. Et ipse Patarinus cum valioso vayvode Stiepan fecit sibi dictum salvum conductum'. Božićko behielt die Urkunde bei sich und reiste voraus. ‚Et cum fuerunt ad dictum Patarinum, ipse Patarinus intromisit ipsos cum omnibus rebus in presenti cedula descriptis, quia non habebant penes se dictum salvum conductum'. Die Waren hatten den Wert von mehr als 758 Perper. Lamentationes de foris 1440 Arch. Rag.

[5]) Dem Prätendenten Paul Klešić bringen 2 Starci und 5 Krstjani Geleitsbriefe des Königs Ostoja und des Djed nach Ragusa 1404, Pucić 1, 50—51.

[6]) Der Djed ‚der bosnischen Kirche' mit 12 ‚Strojnici' (oder ‚hervorragenden Christen', poglaviti krstjani) und 12 Vlastelinen als Schiedsrichter zwischen Herzog Stephan und seinen Verwandten 1453, Mon. serb. 459, 461.

[7]) Warentransporte ragusanischer Kaufleute mit Pferden der Wlachen ‚ad locum dictum Ruxin Patarino ad Glupscovo', ad locum Patarenorum in Glubscovo', ‚usque Glubscovo ad Patarenos', ‚ad Glupscovo ad Patarinorum contratas' 1407—1416 Div. Rag.; 1407 neben Likodra genannt, das vielleicht identisch war mit Likodra im heutigen Serbien, Srez von Radjevina, an der Drina. Goražda: Lam. Rag. 1442.

[8]) Ein Ragusaner Milassinus Giurassevich klagt gegen ‚Radiç Pastrovich, nobilem chercechi Stephani, et Jelenam eius uxorem', daß sie ‚homines suos' gesendet haben, um ihm 2 ‚pecias pannorum' zu stehlen, ‚de nocte in domo de Obizen Patarino, in loco vocato Eretva sub Belgrado', 19 Juni 1449 Lam. Rag. ‚Radissavus Patbarenus, unus de societate Biellosavi Pathareni in Neretba partium Bosne citra flumen de Subtus-Belgrad' klagt den Ragusaner Ruschus Tudrovich wegen eines Deposits von 20 Perper, doch Ruschus wird freigesprochen, weil der einzige Zeuge Radisavs, ‚Zivetchus suus socius, similiter Patharenus ex supra nominata societate', unter Eid (cum sacramento eis solito, ut moris est) nichts davon weiß; Eintragung vom 17. Oktober 1466 in ‚Liber diversarum actionum, que aguntur per Sclavos contra Raguseos 1466—1467', Arch. Rag. (mit Aufschrift: Div. Canc. 1466). Bjelgrad an der Narenta kann mit Bjela südlich von Konjic identisch sein, mit Burgruinen und Steingräbern, vgl. Hoernes, Altertümer der Hercegovina, SB. W. Akad. 97 (1880) 599. Dieses Bjela gehörte 1419 dem Edelmann Alexa Pastrović, Pucić 1, 147. Vgl. Radonić im Arch. slav. Phil. 19 (1897) 436 Anm.

[9]) Jorga a. a. O. 2, 280.

[10]) ‚Le matrone, che di qualche infermità guarrivano, solevano andare come per voto a servire un certo tempo presso, et così stavano con detti monaci ò per dir meglio heretici.' Orbini 354.

[11]) Ser Nicola Mar. de Gozis hat im Tale der Ombla die domina Anucla. Frau des Ser Nicola Alvisii de Goze beschimpft: ‚putana de bordello, batessa di bordello, babiza de Patarinis,' 5. Februar 1457 Lam. Rag. Babiza als nutrix schon im Statut von Ragusa.

Die Zusammensetzung und der Geist der Gesellschaft wird am besten illustriert durch die Etiquette. Ein kleiner Edelmann (vojin), der dem Nemanja Mitteilungen über die geheimen Umtriebe der Häretiker macht, beugt vor ihm zuerst die Knie; die Tochter eines Großen (velmoža), die dem Großžupan über ihren häretischen Gatten Klage führt, fällt ihm zu Füßen.[1]) Später änderte sich das Verhältnis zwischen dem Landesherrn und seinen Großen. In Daniels Zeit erscheinen die Vlasteline des Königs Uroš II. wie seine ‚geliebten Brüder' (suŝte jemu jako vьzljubljena bratija). Der junge Stephan Dušan, verfolgt von seinem Vater, redet seine Anhänger an als ‚meine geliebten Brüder und Freunde' (bratije moja vьzljubljenaja i druzi).[2]) Von besonderem Interesse sind die Erzählungen des Kantakuzenos. Eine alte Sitte der Serben sei es, wenn einer der Edlen und Mächtigen nach längerer Zeit den Herrscher besucht, daß beide, sowohl der König als der Große, bei ihrer ersten Begegnung vom Pferde steigen, worauf der Edelmann den König auf Brust und Mund küßt. Bei der zweiten Begegnung begrüßen einander König und Edelmann beide zu Pferde, ohne abzusitzen. Kaiser Kantakuzenos wurde als Gast des Stephan Dušan, damals noch König, nach byzantinischer Art begrüßt; vor dem griechischen Kaiser, der im Sattel blieb, saßen alle Serben vom Pferde ab und küßten sein Knie (1342). Als Kaiser führte Stephan Dušan die byzantinische Art der Ehrenbezeigung ein und verlangte, wie Philipp de Mézières erzählt, bei der Audienz den Fußkuß (pedem osculari). Kantakuzenos berichtet auch über das Zeremoniell bei dem Empfang des serbischen Erzbischofs beim König. Als der Erzbischof Joanikije II. in Priština zu Pferde eintraf, ging ihm Stephan Dušan bis in die Mitte des Hofes zu Fuß entgegen, nahm die Zügel in seine Hand und führte das Reittier bis zur Stelle, wo der ehrwürdige Gast abstieg; beim Absteigen erteilte der Kirchenfürst dem König den Segen.[3]) In Ragusa entblößten die Bauern vor den Edelleuten, die Parteien vor den Richtern das Haupt; Kniebeugungen machte nur, wer die Behörde um Gnade bat. Bei dem Empfang von Gesandten beim Oberhaupt der Republik von Ragusa reichte man sich die Hände. Umarmung und Kuß spielten, wie bei den Byzantinern, eine große Rolle. Rastko, der spätere hl. Sava, begrüßt nach der Erzählung des Theodosij so den ihm nachgesendeten serbischen Vojvoden, der Befehlshaber von Skopje den byzantinischen Gesandten Metochites, jeder Adelige nach der Erzählung des Kantakuzenos den König. Nach dem Statut von Ragusa müssen bei dem Grenztag (stanak) mit den Zachlumiern die Comites von Chelmo und von Ragusa diejenigen Edelleute, welche als ihre Vertreter den Eid leisten, vor dem Schwur auf dem Mund küssen. Der ‚brüderliche Friedenskuß' gehörte, wie wir gesehen haben, zum Zeremoniell der Sühne der Blutrache (s. oben 2, 17).

Unzertrennlich von jedem bedeutenderen Mann war sein Gefolge; das Ansehen des Vornehmen hing von der Zahl und Ausrüstung seiner Begleiter ab, welche ihn zu Fuß oder zu Pferde umgaben. Zur Repräsentation mußte auch der Gesandte mindestens drei berittene Diener mitbringen, so der serbische Gesandte nach Konstantinopel nach dem Bericht des Metochites, ebenso die ragusanischen Gesandten nach Serbien. In der Zeit des Stephan Dušan wurden in Ragusa auf jeden der zwei bis drei Gesandten drei Diener zu Pferde und zwei zu Fuß gerechnet. Auch der ragusanische Konsul in Serbien (1325) war verpflichtet, vier Pferde und drei Diener zu halten. Die berittenen Diener der ragusanischen Gesandtschaft zur Hochzeit des Stephan Dušan (1332) erhielten ebenso wie der gleichfalls berittene Zahlmeister (expenditor) eine Art Uniform, gleichfärbige Kleider aus demselben Stoff.[4])

Es gab keine Begegnung der Fürsten, keine Gesandtschaft, keine Festlichkeit ohne Geschenke. Der Großžupan Stephan erhielt vom ungarischen König Andreas II. bei der Zusammenkunft in Ravno Purpurkleider, geschmückt mit Edelsteinen und Perlen, Becher mit vielfarbigen Steinen geziert, wunderbare Pferde mit goldenen Zügeln und andere Tiere; derselbe als erstgekrönter König bekam durch seinen Bruder Sava als Gesandten abermals auserwählte Pferde und die eigenen Waffen des Andreas II. zum Geschenk. Ebenso war die Zusammenkunft des Stephan Dušan mit Kaiser Andronikos III. (1334) mit einem Austausch von Geschenken verbunden.[5]) Die Geschenke

[1]) König Stephan cap. 6.
[2]) Daniel 96, 211.
[3]) Kantakuzenos III cap. 43, 45.
[4]) Mon. Rag. 5, 344.
[5]) König Stephan cap. 20. Theodosij bei Pavlović 118. Daniel 225.

der Ragusaner an den König und an die Edelleute bestanden aus Kleiderstoffen (drappi), süßen Konfekten, Südfrüchten und Spezereien.[1]) Noch 1422 sendeten sie dem König Tvrtko II. von Bosnien 27 Fässer gesalzene Fische, vier Fässer Zitronen (lemoni), 48 Schachteln ‚confetti' und überdies Zucker, Pfeffer und Gewürze. Als der König und einige seiner Höflinge (cortigiani e baroni) bald darauf neuerdings Fische, Orangen und verschiedene Früchte verlangten, wurde dies von den Ragusanern durch ihre Gesandten als unschicklich (gran manchamento de honore) zurückgewiesen.[2])

Feierlichere Anredeformeln gab es nur beim König und Erzbischof; der erstere wurde in der Regel als ‚Dein Königtum', der letztere als ‚Deine Heiligkeit' angesprochen. In Ragusa war es üblich, selbst die Richter, Ärzte und Geistlichen bloß mit dem Taufnamen ohne Titel anzureden, was dem Johannes von Ravenna gar zu bauernhaft schien. Untereinander sprachen sich auch fremde Leute, Adelige, Bürger und Bauern als ‚Gevatter' an (kum, fem. kuma, lat. compater, commater). Die Königin-Mutter Helena adressiert 1304 einen Brief ‚an meinen geliebten Sohn und an den Gevatter meines Königtums, den Comes von Ragusa Marinus Baduarius'.[3]) Ebenso schreibt der bosnische Vojvode Radoslav Pavlović 1434 an die Ragusaner als an die weisen, edlen, sehr geehrten, alten und neuen Freunde und ‚aufrichtigen Gevatter' (srčanijem kumovom).[4]) Alltäglich war die Anrede als ‚Bruder' (brat); man fand es gar nicht anstößig, wenn z. B. ein Wlache des Gebirges einen Patrizier von Ragusa als ‚Bruder' anrief. Eine beschworene Freundschaft stand unter dem Schutz des hl. Johannes, des Schutzpatrons der Bruderschaft und Gevatterschaft, was an das in Italien, besonders in Sardinien übliche ‚comparatico di San Giovanni' erinnert und heute noch in dem südslavischen Zeremoniell bei der Sühnung der Blutrache wiederklingt. Als es sich 1285 um die Sicherheit der Weingärten der Ragusaner auf serbischem Boden bei den Ruinen von Epidaur handelte, wurde gemeldet, eine Patrizierin der Stadt aus der Familie Bucignolo sei bei der Königin-Mutter Helena gewesen und habe mit ihr die Johannesbruderschaft geschlossen.[5]) Als 1297 ein Diener der Patrizierfamilie Pozza Lammfelle in einem von Auswanderern aus der Zeta bewohnten Hause des Tales von Zonchetto versteckte, sagte er den Einwohnern, sie mögen ihn als ‚Brüder in St. Johannes' nicht verraten.[6]) Der bosnische Herzog Hrvoje, als er aller Würden entkleidet und verfolgt war, schrieb (1413) der ungarischen Königin Barbara, der Gattin des Königs Sigismund: ‚Erinnert Euch dem hl. Johannes zu Liebe, daß ich Euer Gevatter bin.'[7])

Die Konversation war voll poetischer Wendungen. Beliebt waren Vergleiche mit der Sonne, bekannt auch aus der poetischen Literatur, wo in den lyrischen Gedichten z. B. des Menčetić und Držić in Ragusa die Geliebte als ‚kleine Sonne' (sunačce) angerufen wird. Die von König Andreas II. dem Sohne Nemanjas Stephan geschenkten Pferde glänzten nach den eigenen Worten Stephans wie die Sonne. Nach Domentian beleuchtete der junge Sava alle Höhen des Athos wie die Sonne, als er die Klöster und Eremitenklausen des heiligen Berges besuchte. Bei Daniel wird König Stephan Uroš II. Milutin mit der ‚stark leuchtenden Sonne' verglichen. Die Edelleute reden den todkranken König Stephan Dragutin als untergehenden Sonnenschein (zarja slьnьčnaja) an. Die Ragusaner schreiben schmeichelnd dem Despoten Stephan, Gott habe ihn mit hohem und schönem Verstand geziert, der volles Licht und Sonnenstrahlen über die ganze Erde aussende. Byzantinischen Ursprunges ist bei Theodosij die Bezeichnung der Söhne Stephans des Erstgekrönten als ‚Adler mit goldenen Flügeln'.[8])

[1]) In der Regel wird in den Senatsprotokollen von Ragusa nur der Geldwert der Geschenke angewiesen, ohne genauere Aufzählung.

[2]) Pucić 1, Beilagen S. XXIX. Jorga, Notes et extraits 2, 210, 214.

[3]) Spomenik 11, 23, Nr. 5.

[4]) Pucić 2, 91, Nr. 111. Über die Urkundenformeln St. Stanojević, Studije o srpskoj diplomatici, Glas 90 (1912) und 92 (1913), besonders im Kapitel über die Inskription, ib. 92, 163f.

[5]) ‚Dicebatur a Sclavis in Civitate Veteri, quod soror Damiani de Bocignolo iverat usque ad dominam reginam et domina regina fecerat se sanctum Johannem dicte sorori Damiani', 28. August (1285), Div. Rag. 1284 Arch. Rag.

[6]) Braicus de Luboe sagte: ‚et scitis, mi fratres de S. Johanni, non dicatis aliquid de istis schilatis illis de Poça'. Div. Canc. 1295 Arch. Rag.

[7]) Klaić-Bojničić, Geschichte Bosniens 318.

[8]) Domentian 134. Theodosij bei Pavlović 105. Daniel 48, 156. Pucić 2, 161.

Doch nicht alle Redensarten waren schön, brüderlich und poetisch. Das Flickwort ‚Teufel!' (jetzt ‚vraga!') wird schon 1285 erwähnt.[1]) Die Schimpfwörter sind in den Gerichtsbüchern von Ragusa zu lesen. Die Leute nannten einander Lügner, Verräter, Aussätzige (leprose!), Sklaven; die Frauen beschimpften sie als ‚meretrix vetus', ‚putana puzolenta', ‚rufiana'. Nicht selten war die Bezeichnung als Sohn eines Esels (oslović), Hundes, Schweines, eines Räubers, als ‚filius meretricis', wenn nicht als ‚maritus meretricis', oder als toter Esel (asine mortue!). Dazu kamen Drohungen den Bart auszuraufen, die Nase abzuschneiden oder andere Liebenswürdigkeiten, wie z. B. 1442 einer rief: ‚ich werde es durchsetzen, daß dir in der Mitte von Novo Brdo die Haut wie einem Hammel abgezogen wird' (seorticaberis tamquam unus castronus).

Die Schriftstücke des serbischen Mittelalters sind ferne von barbarischer Formlosigkeit, stets höflich abgefaßt, auch unter Parteien, die kurz zuvor miteinander im Kriege waren. Offenkundig ist der Einfluß byzantinischer Redensarten. Wie im Rechtsleben, ist auch im Urkundenwesen ein zähes Festhalten an einem traditionellen Zeremoniell bemerkbar. Allgemein gilt das einfache ‚du'. Der Plural für die Fürsten ist eine späte, unter dem Einfluß lateinischer Formeln eingeführte Neuerung des 15. Jahrhunderts, zugleich mit ‚Euer Herrschaft' (gospodstvo Vi, Dominatio Vestra) und ‚Euere Hoheit' (velikost Vi, magnitudo Vestra). König Uroš II. schreibt einen Befehl seinem ‚geliebten Župan Tvrtko' (ljubovnomu županu Tvrtku) nach Popovo und beschwört ihn ‚bei meinem Leben und meiner Liebe' (tako ti mojega života i moje ljubve) alles genau auszuführen. Car Stephan Dušan nennt den Despoten Oliver den ‚allgeliebten und aufrichtigen Edelmann', den Sevastokrator Dejan, seinen Schwager, ‚den glaubwürdigen, sehr geliebten und vertraulichen Bruder meines Kaisertums'. Ebenso bezeichnet Car Uroš zwei Edelleute von Cattaro als glaubwürdig, wohlgefällig und geliebt, mit Erwähnung ihrer treuen und allaufrichtigen Dienste.[2]) In der Despotenzeit aber ist z. B. der Čelnik Radič in den Urkunden des Despoten Georg nur ‚der geehrte und getreue Edelmann' (počtenij i vêrnyj vlastelin).[3]) An den Comes der Ragusaner schreiben Uroš II. und III., ebenso wie Stephan Dušan als an ‚den teuern und geliebten Verwandten (surodnik) meines Königtums', später Kaisertums. Als ‚teuersten Verwandten' (affinis carissimus) bezeichnet Car Stephan auch den Dogen Andreas Dandolo von Venedig.[4]) In der späteren Zeit schreibt Despot Stephan Lazarević ‚den weisen und geehrten und guten Freunden' von Ragusa, Mara, des Despoten Georgs Mutter, ‚den edlen und sehr geehrten Herren und unseren Brüdern und Freunden, der Gemeinde von Ragusa'. Als ‚teueren Freund' (dragi mi prijatelj) reden den Comes von Ragusa selbst in Kriegszeiten die serbischen Edelleute Črnomir und Vojislav an. Diejenigen Fürsten, die Bürger von Ragusa waren, wenden sich an die Ragusaner stets als an liebe oder teuere ‚Brüder', z. B. die Balšići.

Die Briefe der Bosnier an die Ragusaner sind ebenso freundschaftlich, wie die der Serben. Tvrtko als Ban nennt sie ‚Brüder und Freunde' (naša bratija i naši prijatelji), als König ‚die teueren und geliebten Brüder meines Königtums' (kraljevstva mi dragim i ljubovnim prijateljem).[5]) Die Ragusaner schreiben dem bosnischen König im 15. Jahrhundert als dem ‚sehr durchlauchtigen und sehr hohen Herrn' (presvetlomu i previsokomu gospodinu), den Edelleuten Bosniens, ebenso wie dem serbischen Despoten als ‚dem berühmten und mächtigen Herrn' (slavnomu i velmožnomu gospodinu), was die Bosnier ihrerseits in ihren Briefen in gleicher Weise erwidern. In einem zufällig erhaltenen Brief eines Edelmannes an einen Standesgenossen, des Župan Dragiša Dinjičić in Srebrnica an den Knez Vukašin Zlatonosović in Zvonik, dem heutigen Zvornik an der Drina (1424) lautet die Anrede: ‚Dem sehr geehrten und uns teuern und lieben älteren Bruder'.[6]) Der Gruß (pozdravljenje) wird in den Briefen stets mit einem Epithet bezeichnet, als sehr herzlich, sehr lieb, sehr ehrend oder ‚demütig' (smiren).

Die Terminologie der internationalen Korrespondenz wird zum Schlusse des Mittelalters trotz der Verwilderung der damaligen Gesell-

[1]) Ein Weingartenhüter ruft an der ragusanischen Grenze: ‚Quid, diabole, fecistis quod robastis istos homines!' 1285 Div. Rag.

[2]) Mon. serb. 53, 143, 156. Glasnik 27. 288.

[3]) Spomenik 3. 3.

[4]) Ljubić 2. 278.

[5]) Mon. serb. 176. Pucić 2, 28, Nr. 36.

[6]) Spomenik 11, 75.

schaft ganz zierlich und süßlich. Die bosnische Königin Helena, Witwe des Dabiša, schreibt 1397 den Ragusanern über die Aufhebung eines Zollamtes: ‚Nachdem wir die geziemenden und in allem ehrbaren Bitten und Gesuche der Edelleute der Stadt Ragusa gehört haben'. Der Vojvode Radič Sanković sagt 1399 in der Urkunde, durch welche er das Dorf Lisac den Ragusanern abtritt, daß sie dem bosnischen König ‚Gesandte mit süßen und sehr ehrenden Worten und mit ehrenvollen Geschenken gesendet haben'.[1]) Dem Despoten Stephan von Serbien schreiben die Ragusaner (1422) über die Durchreise seines Gesandten, ‚des edlen und verständigen Edelmannes' (plemeniti i razumni vlastelin) Vitko nach Venedig, wie er ihnen ‚weise und ehrenvoll von Seite Euerer Herrschaft' gesprochen hat. In einem folgenden Briefe teilen sie mit, daß sie ‚das berühmte und sehr süße Schreiben' (slavno i mnogo slatko pisanije) des Despoten mit den ‚süßen und sehr gnädigen Worten und Versprechungen' (slatke i mnogo milosrdne rěči i obětovanija) in Angelegenheiten einiger Ragusaner, die in Serbien eingekerkert waren, wohl verstanden haben.[2])

Die Schreiber selbst sind in den serbischen Urkunden erst nach 1300 genannt, stets sehr bescheiden. Zum ernsten Stil der Urkunde unpassende Naivetäten kommen in Bosnien vor. Tvrtkos Schreiber Draživoj Bojić sagt zum Schlusse einer langen Urkunde an einen Adeligen: ‚Und als ich dies schrieb, da ließ der Herr Ban Tvrtko einen großen Becher Wein vor mich stellen, zum Austrinken in guter Laune' (velik pehar vina popiti u dobru volju). Derselbe schreibt einen Vertrag mit Ragusa mit seiner ‚wenig nützlichen Hand' und schließt nach Mönchsart: ‚Die Erde ist meine Mutter, mein Vaterland das Grab, wir sind von der Erde und werden wieder in die Erde hineingehen'.[3])

Der größte Teil der serbischen Urkunden des 13. Jahrhunderts ist undatiert, wie die administrativen Mandate der byzantinischen und epirotischen Herrscher. Erst im 14. Jahrhundert wird die Datierung häufiger, und zwar wie bei den Bulgaren und Rumänen stets nach der Konstantinopler Ära ‚nach der Erschaffung der Welt', die mit dem Jahre 5508—5509 vor Christo beginnt.[4]) In Dalmatien und in Bosnien war die abendländische Zeitrechnung nach Christi Geburt üblich, weshalb z. B. ein Vertrag des Königs Uroš III. mit Ragusa, geschrieben 1326 auf der Burg Danj bei Skutari, und die meisten Urkunden der Balšići in dieser Art datiert sind. Das byzantinische Jahr begann am 1. September, das occidentalische in Ragusa am Weihnachtstag, 25. Dezember, aber mitunter am 1. Jänner, in Venedig am 1. März. Die hohen Ziffern der byzantinischen Jahre waren nicht allgemein bekannt; z. B. ein Abschreiber von Handschriften in der Landschaft von Žegligovo (bei Kumanovo) um 1300 hat nur 6800 angegeben, da er nicht die ganze Jahreszahl erfahren konnte.[5]) Auch die Jahre des fünfzehnjährigen Zyklus der Indiktionen werden vielfach unrichtig angegeben, weil diese Rechnung in Serbien nicht so innig mit dem Wirtschaftsleben und Steuerwesen verbunden war, wie in ihrer Heimat, im byzantinischen Kaisertum. Die Monatsnamen der Urkunden sind die griechisch-lateinischen (januarij, fevruarij, mart usw.), mit einfacher Zählung vom ersten Monatstag bis zum letzten, wie bei den Griechen. Eine seltene Ausnahme ist die in Westeuropa so gewöhnliche Datierung nach Feiertagen. Ein nationaler Monatsname kommt nur in einer serbisch geschriebenen Urkunde des Skanderbeg vor: der Juni als ‚Kirschenmonat', čerešnjar.[6]) Dagegen sind diese einheimischen Monatsnamen in kirchlichen Handschriften neben denen des Kalenders mitunter angemerkt und noch jetzt unter dem Volke ziemlich bekannt. Sie kommen bei allen slavischen Völkern vor, aber verschieden angepaßt: listopad, ‚Laubfall' ist bei den Südslaven der Oktober, bei den Nordslaven der November.[7]) Die Stunden (ursprünglich godina, später čas) kommen schon

[1]) Mon. serb. 230, 242. [2]) Pucić 1, 163, 165.

[3]) Glasnik bos. 18 (1906) 410 (um 1353) = Wiss. Mitt. aus Bosnien 11 (1909) 247. Mon. serb. 176 (1367).

[4]) Im 16. Jahrhundert kommt in serb. Handschriften auch die Alexandrinische Ära vor, die 5501 vor Chr. beginnt. Vgl. Ljubomir Stojanović, ‚Aleksandrijska era u staroj srpskoj hronologiji,' Sbornik zu Ehren des V. J. Lamanskij, 2. Bd., Petersburg 1908, 828—835.

[5]) Stojanović, Zapisi 1, Nr. 34.

[6]) Mon. serb. 442 (c. 1450).

[7]) Miklosich, Die slavischen Monatsnamen, Wien 1867 (Denkschr. W. Akad. Bd. 17). Veselinović, Narodni nazivi meseca u Srba (Nationale Namen der Monate bei den Serben), Godišnjica 26 (1907) 229—238.

im Typikon des Klosters Studenica vor, welches auch das Schlagen einer Uhr (časovnik) erwähnt, wohl mit Räderwerk, wie bei den damals in den Klöstern des Abendlandes vorhandenen Schlaguhren. Bekannt waren auch Sonnenuhren.[1]) Tag und Nacht waren in je 12 Stunden eingeteilt; z. B. mittags war die sechste Stunde des Tages. Eine öffentliche Uhr (horologium) wurde 1389 in Ragusa errichtet, reguliert vom ‚magister balistarius'; man rechnete dort nach italienischer Art 24 Stunden, vom Sonnenuntergang angefangen. Ein Serbe, der Athosmönch Lazar hat in Moskau 1404 im Schlosse des Großfürsten die erste Uhr aufgestellt, welche die Stunden durch Hammerschläge auf eine Glocke anzeigte.[2])

Aus den Worten Daniels über die Freude der Einwohner, daß unter König Uroš III. ‚der Friede Gottes und unsagbare Ruhe' im Lande herrschte, ist zu sehen, daß man die Segnungen des Friedens zu würdigen wußte.[3]) Doch vielen war der Krieg ein Bedürfnis und eine Freude. Der Fortsetzer Daniels, ein Klosterbruder, schildert ganz begeistert die Schlacht mit den Bulgaren bei Velbužd (1330): von beiden Seiten ertönten die Kriegstrompeten, die Pferde wieherten, ein großes Geschrei erhob sich und die Jünglinge des Königs schossen mit beiden Händen ihre Pfeile ab und fehlten nicht das Ziel, tapfer kämpfend, ohne sich voneinander zu trennen.[4]) Bei der geringen Zahl der erhaltenen Urkunden der Herrscher an Edelleute wissen wir nicht, ob es in Serbien üblich war die tapferen Taten in Schenkungsurkunden so ausführlich zu schildern, wie man es in Ungarn und in Bosnien zu tun pflegte. In Bosnien feiert eine Urkunde des Ban Stephan II. die Tapferkeit des Vlk Vlkoslavić (aus der Familie des Hrvoje), der in einer Schlacht mit den Serben unter Stephan Dušan dem Ban im Kampfesgetümmel mit Lebensgefahr sein eigenes Pferd untergestellt und dabei tötliche Wunden davongetragen habe.[5]) König Dabiša schildert 1392 die Zurückweisung eines türkischen Einfalles nach Bosnien: ‚Das genannte türkische Heer haben wir durch die aufrichtigen Bemühungen unserer Getreuen geschlagen und unter das Schwert gewendet, und wir haben mit eigenen Augen gesehen, wie unsere Getreuen ihre glänzenden Waffen unter den Schwertstreichen ihrer kräftigen Rechten mit Türkenblut netzten, sich nicht schonend, um uns zu dienen und ihre Muskel am Heidenblut zu erfreuen; und in diesem Kampfe und Ringen hat mir ritterlich, treu und aufrichtig gedient meines Königtums allaufrichtiger und mächtiger Ritter (vitez), unser getreuer Vojvode Hrvoje, Sohn des Vojvoden Vlkac'.[6]) Ebenso rühmt derselbe König 1395 die Verdienste des Župan Vlkmir Semković und seiner Brüder, welche in den Türkenkriegen ‚ihre Köpfe für uns nicht schonten'.[7])

Eine Vorschule des Krieges war der Straßenraub, der seit dem Altertum in diesen Ländern nie ausgestorben ist. Schon in der Biographie des Nemanja erzählt König Stephan von einem Mann, dessen Adern am Knie von ‚bösen Räubern' verbrannt waren. Sava brachte den Unglücklichen, der nur mühselig kriechen konnte, in einem Sack in das Kloster Studenica zum Grab des Nemanja und siehe, der Lahme wurde geheilt und ‚sprang ganz auf seinen Füßen'.[8]) Bei den Byzantinern galt Serbien als ein Räuberland, wie aus den Schilderungen des Pachymeres und Metochites zu sehen ist. Räuberfurcht plagte auch den gelehrten Gregoras auf seiner Reise zum Hofe Uroš III. Wie große Dimensionen das Übel angenommen hatte, erhellt aus dem zweiten Teil des Gesetzbuches des Stephan Dušan, welcher die Räuber mit Stumpf und Stiel ausrotten wollte. Wo sich solche Übeltäter vorfinden, verfällt das Dorf der Konfiskation, der Räuber (gusar) wird mit dem Kopf abwärts (strnoglav) aufgehängt, der Dieb (tat) geblen-

[1]) Übersicht der Länge des Schattens nach Monaten und Tagesstunden aus einer serb. Handschrift, Starine 16 53—54.

[2]) ‚Togo že lêta časy postavleny v Moskvê, na velikogo knjazja dvorê, za cerkoviju Blagovêščeniem, a dêlal ich Lazar černec Serbin, iže novo prišel iz Serbskija zemli'. Patrijaršaja ili Nikonovskaja lêtopis zum Jahr 6912 = 1403—1404. Polnoje sobranie russ. lêtopisej Bd. 11 (Petersburg 1897) 190. Vgl. Šafařík, Geschichte der südslav. Literatur 3, 92.

[3]) Daniel 177, 207.

[4]) Derselbe 184.

[5]) Glasnik bos. 18 (1906) 408 — Wiss. Mitt. 11 (1909) 244. L. von Thallóczy, Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter, übersetzt von Eckhart, München und Leipzig 1913 S. 18.

[6]) Mon. hist. jur. 6, 96; vgl. Arch. slav. Phil. 21 (1899) 620.

[7]) Mon. serb. 226.

[8]) König Stephan, cap. 15.

det und der Herr des Dorfes (gospodar sela) gefesselt zum Caren gebracht; dort muß er allen Schaden ersetzen und erleidet dieselbe Strafe wie die Räuber und Diebe. Auch die mitschuldigen Vorsteher der Dörfer und Hirtenansiedlungen (katuni) werden in derselben Art bestraft, ebenso die Herren (gospodari), denen ihre Beamten (vladalci) die Sache angezeigt haben und die dennoch nichts zur Verhinderung der Räuberei getan haben. Zum Schadenersatz an die beraubten Wanderer ist überdies auch der Kefalija (Statthalter) mit den Straßenwächtern verpflichtet.[1]) Einen Einblick in die Sachlage bietet eine Stelle einer etwas späteren Urkunde, ausgestellt 1375—1376 unter Despot Dragaš und dessen Bruder Konstantin. Unter dem Caren Stephan überfiel eine Räuberschar (gusa) die kaiserlichen Pferde (konje careve) bei Strumica und schlug die Leute (i ljudi izbiše). Der Car legte der Umgebung Geldstrafen auf, aber da erschienen die Edelleute und Landleute (vlastele i chora) vor dem Caren und wiesen nach, daß der Ort des Raubes nicht ihnen gehört, sondern dem Athoskloster von Chilandar, als eine Schenkung des einstigen Kjesar Hrelja. Da mußten die Mönche von Chilandar Wehrgeld (vražda) und andere Bußen zahlen.[2]) Die Wirren nach Dušans Tod waren mit einem neuen Aufschwung des Räuberunwesens verbunden. Damals überfielen Räuber auch die einsame Zelle des Eremiten Jefrem, des späteren Patriarchen, bei dem Kloster von Dečani und bedrohten den betenden Klausner mit dem Schwerte, unter dem Rufe: ‚Gib her deinen Reichtum!' (daj bogatstvo).[3])

Ein beliebter Aufenthaltsort von großen Räuberscharen waren die öden Grenzgebiete. So war es einst in Kleinasien an der Grenze zwischen dem Kaisertum von Konstantinopel und dem Kalifat der Araber, wo sich die ‚Apelaten' des Digenis Akritas herumtrieben. Ähnliche Verhältnisse bestanden an der Grenze zwischen den Byzantinern und den Serben, ebenso zwischen Byzanz und den Bulgaren. Die wüste Grenzlandschaft (ἔρημος τῶν Ἠαρορίων) zwischen Adrianopel und Sozopolis war im 14. Jahrhundert nur von Räubern und Eremiten bewohnt. Als der berühmte Gregorios Sinaites sich zum ersten Male (um 1330) in dieser Einöde niederlassen wollte, ließ ihn ein eifersüchtiger älterer Eremit durch eine Räuberbande vertreiben.[4]) Die Bandenführer waren populäre Leute und sammelten mit Leichtigkeit große Scharen von Freibeutern. Pachymeres erzählt von einem Bulgaren Johannes dem ‚Schweinehirten' (Choiroboskos) oder ‚Keulenträger' (Matzukatos), der mit einigen hundert rasch versammelter Bogenschützen und Streitkolbenträger (κορυνήτης) nach Kleinasien hinüberging (um 1300), um in der Landschaft von Troja gegen die Türken zu kämpfen, später aber die Umgebung von Thessalonich unsicher machte.[5]) Der berühmteste Räuberhauptmann des 14. Jahrhunderts war aber ein Zeitgenosse des Stephan Dušan, Momčilo, der Herr der Rhodope († 1345), heute noch unvergessen in den südslavischen Sagen und Volksliedern.[6])

Die Praxis der Räuberei ist genau bekannt aus ragusanischen Nachrichten. Aus einem Archivbuche von 1335 sieht man, daß die heimliche Wegtreibung oder der gewaltsame Raub von Vieh an der Grenze von Ragusa damals ein alltägliches Ereignis war.[7]) Den Bauern von Ragusa wurden von den serbischen Nachbarn Kühe, Schafe, Ziegen, Pferde, Schweine, Hühner weggenommen und nicht selten auch die Bienenkörbe weggetragen. Die Saumpferde hat man natürlich samt Ladung geraubt. Oft wurden im Tale von Breno Häuser bei Nacht überfallen, die Bauern geschlagen und Wein, Feigen, Getreide, Kleider und Ohrgehänge erbeutet. Im Februar 1336 klagte der Prior des Klosters des hl. Jakob von Višnjica, welches ganz nahe vor dem Südtore von Ragusa lag, daß in der vergangenen Nacht sein Tor erbrochen und acht Kühe, ein Kalb und ein Schaf

[1]) Zakonik Art. 145—147, 149.

[2]) Urk. 1375—1376, Sammlung von Kovačević im Spomenik Bd. 44 (noch nicht erschienen).

[3]) Starine 16, 37—38.

[4]) Vita des Gregorios Sinaites, cap. 15—16 ed. Pomjalovskij, Petersburg 1894 S. 35f. Vgl. meine Geschichte der Serben 1, 381.

[5]) Pachymeres, Andronikos Palaiologos V cap. 27.

[6]) Meine Geschichte der Serben 1, 389f.

[7]) ‚Capitulum lamentationum' unter dem Comes Nicolaus Falletro, 4. November 1334f., als ‚Diversa Cancellarie 1334' im Archiv von Ragusa.

gestohlen worden seien. Im Juli desselben Jahres beschwerte er sich wieder, daß zwei Edelleute des Nachbarlandes, Milten und Rugerius, mit einer Anzahl Reiter sein Kloster besucht und dabei die Wein- und Obstgärten, besonders die Melonen arg geplündert haben. Unter den Räubern aus Canali, Trebinje und Popovo wiederholen sich oft dieselben Namen; es waren in dieser Zeit meist Leute aus den Dörfern des Adelsgeschlechtes der Drugovići. Dazu kommen Klagen über Ausplünderungen von einzelnen Reisenden nahe jenseits der ragusanischen Grenze, in Canali, Trebinje und weiter landeinwärts. Gefahrlos war die Räuberei keineswegs. Als 1348 vier Räuber aus Popovo nachts im Dorfe Bergatto (Brgat) neun Kühe und einiges Kleinvieh weggeführt hatten, wurde einer, der schon von früher her manche Beutezüge am Gewissen hatte, gefangen genommen. Das Gericht von Ragusa verurteilte ihn zu 298 Perper Buße; als er sie am folgenden Tage nicht erlegen konnte, wurde er gehängt.[1])

Wie es auf den Wegen weiter landeinwärts aussah, zeigt der Brief eines Ragusaners Peter der Berco an den Comes der Stadt 1305 über den Zug einer Karawane ins Gebirge. Zweimal wurden die Angreifer zurückgeschlagen, zum zweiten Male in einer ‚Schlacht' (batalla) bei Gacko ein Edelmann Gradislav mit seinen Leuten; ein drittesmal mußten die Kaufleute, um durchzukommen, den Leuten eines Vladislav einige Stücke teueres Tuch geben.[2]) Mitunter ereignete sich an der Grenze ein unerwarteter Friedensbruch. Die Edelleute Prodaša, Vladimir und Vitomir brachen 1323 an der Spitze von Kriegsvolk aus Canali, Trebinje und Dračevica mit Fahnen (cum gonfalonibus) in die ragusanischen Täler von Ombla und Malfi ein und zogen an demselben Tage mit großer Beute an Vieh, Tuch und anderen Sachen wieder zurück. Doch der König Uroš III. und der Vojvode Mladen zwangen die drei edlen Herren rasch zum Schadenersatz.[3]) Die Adeligen des Gebirges hatten an solchen Streichen ihre Freude. Im Juli 1372 beraubte Župan Gradoje, der Bruder des Kaznac Sanko, mit sieben seiner Höflinge (homines curiales) den Ragusaner Pripče Hranković ‚in campo Nevessigne' und nahm ihm selbst Mantel, Schuhe, Gürtel, Hemd, einen Geldbeutel mit vier Perper und einen Goldring mit drei Perlen. Im August 1373 führte in Ragusa Georg Radoslavić Klage gegen zwölf Diener desselben Župan Gradoje. Er sei vor sieben Tagen mit seinem Bruder Miloš und anderen Ragusanern von ihnen überfallen, geschlagen und beraubt worden. Die Beute, 205 Hammel, 3 Ochsen, 3 Pferde, Wachs, Geld, Waffen usw. brachten diese ‚famuli' zu ihrer ‚domina' Kujača, Frau des Gradoje. Diese Frau ließ dann einen Teil der Waren dem Radoslavić zurückgeben, aber nicht alles. Des Klägers Bruder ist an den im Kampfe erhaltenen Wunden gestorben. Überhaupt wurden damals bei Nevesinje oft ganze Karawanen zersprengt und beraubt (fregerunt totam turmam).[4]) Bald kam die Sitte auf, daß sich die Räuber maskierten, um nicht erkannt zu werden, was bei Trebinje seit 1382 erwähnt wird (‚qui se velabant et transformabant, ut non cognoscerentur', oder ‚se transfiguraverant'). Die einzeln reitenden oder gehenden Reisenden wurden nicht nur des Gepäcks, des Geldes und der Waffen beraubt, sondern man zog ihnen auch Kleider und Wäsche bis auf die Haut aus. Das kam damals auch in Italien vor, wo man diese Prozedur mit dem aus den Novellen des Sacchetti bekannten Ausdruck ‚scamiciare' bezeichnete. Im 15. Jahrhundert geschah es im Lande des Herzogs Stephan, daß z. B. 1456 ein ragusanischer Bauer mit seiner Frau von den Berghirten ganz nackt ausgezogen wurden. Die Gefangenen wurden von den Räubern mitunter übel behandelt. Zwei Bauern aus Rožat im Omblatale klagten 1335, daß sie im Gebirge bei Začula von den Leuten des Edelmannes Vitomir von Trebinje ausgeplündert und einige Tage gebunden in einer Grube (fovea) gefangen gehalten wurden. Bald darauf wurde ein Kurier von den Leuten der Drugovići in Canali beraubt und nackt einen Tag gefesselt gehalten (ipsum tenuerunt ligatum nudum una die). Es kam auch später nicht selten vor, daß Kuriere der Ragusaner ohne Hemd und Hosen nach Hause zurückkehrten. Ein Ragusaner klagte im März 1371, er sei von Räubern in Rasmući Doli gefangen und auf den Füßen aufgehängt worden (suspendentes per pedes), um ihm 30 Perper abzunehmen; es war wohl im Tale Razmuće in

[1]) Liber de maleficiis 1348 Arch. Rag.
[2]) Mon. Rag. 5, 90.
[3]) Ebenda 1, 92f.
[4]) Lamenta de foris 1370—1373 Arch. Rag.

Montenegro, nordöstlich von Grahovo.[1]) Die Ragusaner Bogoslav Dražislavić und Srjedan Dobrenović wurden 1372 von einem bosnischen Edelmann Mrkoje Stjepković und dessen Gefolge bei Borač in einem Hause überfallen und beraubt. Einer der Leute des Edelmannes, Gojak Dobroslavić mit Namen, riß dabei dem Ragusaner Srjedan zuerst den Geldbeutel vom Gürtel ab und nahm ihm 14 zum Verkaufe bestimmte Jagdfalken weg. Dann stach er dem Srjedan mit scharfen Hölzern unter die Fingernägel und rief: ‚Gib die Dukaten her!' (des ducatos). Gojak war sechs Jahre später so naiv nach Ragusa zu kommen, wo man ihn gleich erkannte und ins Gefängnis setzte. Obwohl er behauptete nur auf Befehl seines ‚patronus' gehandelt zu haben, wurde er erst nach zwei Monaten freigelassen, nachdem er 50 Perper dem Srjedan gezahlt hatte.[2]) Bei alledem ist im 14. Jahrhundert nie zu lesen, daß jemand von den Räubern getötet worden wäre.

Eine edlere Vorübung für den Krieg war die Jagd. In Serbien gab es in dieser Zeit kein seltenes Hochwild mehr, wie in Rußland, wo der Großfürst Vladimir Monomach († 1125) zweimal samt seinem Pferd von Auerochsen (tur) auf die Hörner genommen und zweimal von Elchen mit dem Geweih gestoßen und mit den Hufen getreten wurde.[3]) Es gab aber Hirsche (jelen), welche nach der Schilderung des Theodosij in Nemanjas Zeit von Treibern durch den Wald herabgetrieben wurden, zu den Jägern, welche am Fuße des Gebirges aufgestellt waren.[4]) Auf den bosnischen Steingräbern ist die Hirschjagd abgebildet, zu Pferde mit der Lanze oder zu Fuß mit Bogen und Pfeil, stets in Begleitung von Hunden.[5]) Man jagte auch Bären, Wölfe, Wildschweine, Rehe, Gemsen, Hasen, Marder und Füchse. Hunde, besonders Windhunde (hrt) und Falken waren unzertrennlich vom Hofstaat, wie aus den Befreiungen von der unentgeltlichen Beherbergung der königlichen Hundewärter und Falkner in den Urkunden zu sehen ist. Hielt sich ja in dieser Zeit um 1325 ein byzantinischer Prinz, der spätere Kaiser Andronikos III., 1000 Hunde und 1000 Falken zur Jagd in den kaiserlichen Revieren bei Konstantinopel.[6]) Von den byzantinischen Kaisern fanden drei den Tod auf der Jagd, Theodosios II. durch Sturz vom Pferde, Basilios I. von einem Hirsch aus dem Sattel gerissen, Johannes Komnenos durch ein Pfeilgift auf der Wildschweinjagd. In Serbien ereilte den Despoten Stephan Lazarević der Tod auf der Falkenbeize (1427). Eifrige Jäger waren Adelige und Bauern, im Westen auch lateinische Kleriker, wie 1247 ein Archidiaconus von Antivari.[7]) Mitunter gehörte die Jagd zu dem Herrendienst der Untertanen. Auf den Gütern des Klosters Gračanica waren alle Einwohner, mit Ausnahme der Popen, verpflichtet drei Tage im Jahre Hasen zu jagen.[8]) Bei Ragusa fing man Füchse in Fallen (stupica) oder Schlingen (lat. laqueus), Hasen und Rebhühner in Netzen. Vögel fingen die Serben auch mit Leimruten.[9]) Kaninchen (lat. conilli) wurden auf Lagosta so reichlich gefangen, daß zu den Einkünften des ragusanischen Comes der Insel (1284) auch das Fleisch von 200 Stück im Jahre gehörte.

Die vornehmste Jagd war aber, ebenso wie bei den Byzantinern, die Beize auf Wachteln, Rebhühner, Wildtauben, Enten, Reiher, Schwäne, Kraniche usw. Eine farbenprächtige Schilderung der Kranichjagd am Hofe des Kaisers Manuel Komnenos, voran der Kaiser zu Pferde mit einem alten großen georgischen Falken (τέραξ ἱβηρικός) auf dem schweren Lederhandschuh der linken Hand, unter den Klängen der Jagdtrommel (κυνηγετικὸν τύμπανον), ist erhalten in einer Rede des Konstantin Manasses.[10]) In Serbien werden als Beizvögel erwähnt: j a s t r e b (Habicht), k r a g u j oder k r a g u j a c (Sperber), am meisten aber s o k o l (Falke), in Ragusa

[1]) In der epirotischen Zeit ließ sogar ein Beamter des Kaisers Theodoros (1223—1230) bei Drama einen Diakon von einem Baum kopfabwärts hängen und schlagen, um ihn Geld abzupressen. Demetrios Chomatianos Nr. 96.

[2]) Klage vom 3. August 1372 mit Zusatz von 1377: Lamenta de foris 1370—1373.

[3]) Nestor ed. Miklosich p. 155.

[4]) Theodosij bei Pavlović 18.

[5]) Hoernes, Altertümer der Hercegovina, S. Ber. der W. Akad. Bd. 97 (1880) S. 526, 554 Fig. 4, 20, 21; dazu S. 555 Fig. 22 ein Lanzenreiter auf der Bärenjagd. Hirschjagden auch auf den Grabsteinen bei Nikšići, derselbe eb. 99 (1881) 811.

[6]) Nikephoros Gregoras IX cap. 3 § 2.

[7]) ‚Archidiaconus ierat ad venandum', Smičiklas, Cod. dipl. 4, 318.

[8]) Mon. serb. 565.

[9]) Imelnik (von imela Mistel, Viscum album) bei Daniel 73 (fehlt im Rječnik der Südslav. Akademie).

[10]) Herausgegeben von E. Kurtz im Viz. Vremennik 12 (1906) 79—88.

lat.: accipiter sive sparaverius, austur, terciolus, falco.[1]) An der Küste fing man sie mit Netzen auf den Bergen von Canali und auf den felsigen Inseln des Meeres. Besonders geübt waren darin die Lagostaner, welche jährlich eine Anzahl Falken ihrem Comes abzuliefern hatten; sie suchten sie auf der ganzen Küste, südwärts bis Valona. Mühselig war die Abrichtung des Tieres, schwierig und verwickelt die Prozesse wegen der Eigentumsrechte.[2]) Bei den Patriziern von Ragusa hatte der Jagdfalke vergoldete Schellen auf den Füßen (sonaglie, campanelle in pedibus). Schon in einem der ältesten Denkmäler der slavischen Literatur, in der Vita des Slavenapostels Konstatin (Kyrill) ist die Rede von der Falkenjagd. Dem jungen Konstantin entriß der Wind auf der Jagd vor den Toren von Thessalonich seinen Falken und dieser Verlust führte ihn zur Frömmigkeit und zu ernsten Studien.[3]) Abgebildet sind die Jagdfalken auf den mittelalterlichen Grabsteinen in Bosnien.[4]) Die Beize wird auch im Volkslied oft erwähnt. Die Helden führen dort mit den Falken Gespräche wie mit treuen, alten Freunden. Ein handschriftlich erhaltenes altes Lied in Langzeilen erzählt, wie Herzog Stephan einen schönen, grauen, drei Jahre alten Falken, den er auf seiner rechten Hand zu tragen pflegte, mit einer Botschaft zu Knez Dabisav auf die von den Türken bedrängte Burg Samobor sendete. Doch der ‚treue Vogel' (vjerna ptica) brachte bitter weinend nur die Trauernachricht zurück, Dabisav habe die Burg an die Türken verraten.[5]) Heute, wo kaum in einigen entlegenen Gegenden Bosniens und Albaniens Reste dieser altertümlichen Jagd vorkommen, lebt sie im Gedächtnis in Sagen und Liedern fort.[6])

Bei der Freude an der Jagd hatte man auch Interesse für gefangene oder gezähmte Tiere. Der Großžupan Nemanja brachte in Niš 1189 dem Kaiser Friedrich I. als Geschenk sechs Seehunde (boves marinos seu focas), einen gezähmten Eber und drei zahme Hirsche. Sein Sohn Stephan, der spätere erstgekrönte König, erhielt vom ungarischen König Andreas II. auf der Zusammenkunft in Ravno (Ćuprija, um 1215) gefesselte Auerochsen beiderlei Geschlechtes (turi i turice) und ‚saracenische Rinder'.[7]) Der Großvojvode Sandalj und der Herzog Stephan pflegten den Ragusanern als Neujahrsgeschenke Hirsche zu senden. Als ein Bosnier 1445 dem Patrizier Marinus Junii de Georgio einen Bären als Geschenk vom Comes Vukašin brachte, kamen ihm in Gravosa zwei junge Nobiles entgegen, welche ihre Dolche zückten und das Tier aus Übermut niederstachen.[8])

Viele Unterhaltungen waren nur eine Waffenübung. An Festtagen übte man sich in den Ländern der Halbinsel überall, in den Städten ebenso wie im Hirtendorf, im Bogenschießen. Dabei geschah es einmal bei der Burg Prosek am Vardar, daß ein kleiner Knabe plötzlich zum Ziel lief und durch den Pfeil seines ahnungslosen Vaters, des Hirten Dragan, getroffen tot niedersank.[9]) In Novo Brdo pflegten die dort wohnenden Ragusaner vor der Stadt Übungen mit Bogen und Armbrust abzuhalten (pro ludendo ad arcum et balistam 1413). In Ragusa heißt noch gegenwärtig der Platz am Meere vor der Porta Pile ‚Bersalia' (ital. bersaglio Scheibe, Schießhaus); dort war schon im 14. Jahrhundert die Schießstätte für Bogen und Armbrust (bersalia balistariorum.)

Schwerttänze gehörten zu dem Spiel der Rusalien (Rusalije, Ῥουσάλια), welches von dem spätrömischen Rosenfeste der Rosalia stammte und von der Kirche am VI. Konzil (680) als heidnisch verboten wurde.[10]) Etwas Ähnliches war das gotische Spiel (τὸ Γοτθικὸν) im

[1]) Jastreb bei Daniel 145, Gundulić u. a. Kraguj, kragujac in der Vita des hl. Konstantin (Cyrill) von Thessalonich, in Bulgarien, in Ragusa, bei Konstantin dem Philosophen, bei Marulić usw. Vgl. Rječnik. Kraguj, in allen slavischen Sprachen bekannt, ist alttürkischen Ursprungs, von karagu der Sperber; vgl. von Kraelitz-Greifenhorst, Corellarien zu Miklosich, S. Ber. W. Akad. 166, Abh. 4 (1911) 30.

[2]) In Ragusa verkaufte man 1343 ‚austures' oder ‚falcenes', ‚completos pennis et sanos' um 1—2½ Golddukaten. Div. Rag. [3]) Vita des Konstantin (Cyrill) nach der Einteilung von Šafařík cap. III.

[4]) Hoernes, Altertümer der Hercegovina, S. Ber. W. Akad. 99 (1881) 820 Fig. 3.

[5]) Bogišić, Nar. pjesme 132 (Nr. 51).

[6]) Hahn, Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar, Wien 1867 (Abdruck aus den Denkschr. W. Akad. Bd. 16) 91 (Dibra). Hörmann, Die Falkenbeize in Bosnien und der Hercegovina, Wiss. Mitt. 2 (1894) 501—505 mit 4 Abb. (Bosnien).

[7]) Ansbert, Fontes rerum austriacarum 5, 22. König Stephan cap. 20.

[8]) Lamenta de foris 1445 f. 82 v.

[9]) Demetrios Chomatianos Nr. 131 an den Bischof von Strumica.

[10]) Vgl. Murko, Das Grab als Tisch 142 f. Die röm. Rosalia waren ein Ahnenfest im Frühling, bei welchem man Rosen aufs Grab legte. Murko leitet davon die serbische Totenfeier am zweiten Montag nach Ostern ab, das družičalo oder ružičalo.

Konstantinopler Kaiserpalast; am neunten Tag nach dem Christfest führten zwei Abteilungen aus den Demen der Hauptstadt vor dem Kaiser Tänze auf, indem sie mit Stöcken auf ihre Schilde schlugen und unter dem Klang der πανδοῦραι lateinische Lieder sangen. Der Erzbischof Demetrios Chomatianos schildert die ‚Rusalia' (Ῥουσάλια) in Makedonien in seiner Zeit (um 1230). In der Woche vor Pfingsten zog eine Schar Jünglinge mit Spielen, Tänzen und Sprüngen durch die Dörfer und Hirtenlager und sammelte Geschenke. In der Provinz von Moliskos wollte der Häuptling eines Hirtenlagers (τῆς μάνδρας προιστάμενος) keinen Käse schenken; als es deswegen zu einer Prügelei kam, geschah es, daß ein Hirt einen der Tänzer mit einem Schwerte niedermachte. Dies bewog den Erzbischof zur Erneuerung der alten kirchlichen Verbote dieser heidnischen Gebräuche. Nach der Beschreibung von Šapkarev zogen noch in unserer Zeit im südlichen Makedonien bei Jenidže-Vardar, Avret-Hissar und Kukuš zwölf Tage nach Weihnachten die ‚Rusalienscharen' (Rusalijski družini) herum, zehn bis dreißig Paare junger Männer in bunten Kleidern, mit Trommeln und Sackpfeifen. Der Anführer trägt eine Axt, seine Genossen Schwerter. Niemand von ihnen darf ein Wort sprechen. Schweigend führen sie unterwegs auf Kreuzwegen, bei Quellen, unter Baumgruppen, vor alten Kirchen und Gräbern ihre Tänze aus. In den Dörfern werden sie von den Bauern bewirtet und mit Getreide oder Geld beschenkt. Wenn aber zwei solche Gesellschaften zusammentreffen, gibt es eine Schlägerei, oft mit Verwundeten oder gar Toten. Den Schluß bildet ein Gottesdienst. Wie weit diese Sitte im Mittelalter nordwärts in das Innere der Halbinsel verbreitet war, ist nicht bekannt. Die kanonischen Bestimmungen gegen die ‚Rusalije' sind auch in altserbischen Übersetzungen zu lesen.[1] Sonst beschränkt sich die Erinnerung daran nur auf einen Flurnamen Rusalije in der Urkunde von Dečani.[2] In Bulgarien ist dieser Name in Ortsbezeichnungen heute noch wohl bekannt; er erscheint dort stets in Verbindung mit den Elfen (samodivi), bei einsamen Gräbern und Hainen. In vielen Ländern hat man die heidnischen Rosalia auf das christliche Pfingstfest übertragen: im mittelalterlichen Latein (pascha rosarum, in Ragusa um 1320 ‚pasqua de rosalia', ‚pasca rosaliarum'), in kirchenslavischen Denkmälern, bei den Ragusanern und Cattarensern (rusalje), Albanesen, Rumänen und Russen.[3] Die im byzantinischen Nomokanon gleichfalls verbotenen Feste der Kalenden des Januars sind auch den Slaven bekannt geworden; die Ragusaner nannten das Neujahrsfest, das mit eigenen Liedern und Austausch von Geschenken gefeiert wurde, Kolende (donum pro cholendis).[4]

Eine Vorübung zum Kriege waren auch die Reiterspiele. Im Hippodrom von Konstantinopel sind sie bis zur türkischen Eroberung nicht verschwunden. Kaiser Manuel Komnenos ließ die Reiterspiele mit großen Schilden und langen Lanzen ohne Spitzen aufführen (αὐτόξυλα ὁράτα).[5] Ein von Lampros herausgegebener Text beschreibt eine Malerei, welche die Reiterspiele (ξυλοκονταριαί, ital. giostra) darstellte, mit weißen, schwarzen, braunen und scheckigen Pferden, die Reiter in goldgestickten Purpurkleidern mit Schilden.[6] Kaiser Isaak Angelos veranstaltete nach den bulgarischen Feldzügen Wettkämpfe zu Pferde (ἵππων ἁμίλλαι).[7] Es ist merkwürdig, daß in den slavischen Übersetzungen die Bestimmungen des byzantinischen Kirchenrechtes über das Wettrennen (uriskanije, ἁμίλλα) zu Pferde und zu Wagen (kolesnica) stets genau mit eigenen Termini übersetzt sind. Altserbisch hieß der Rennplatz potičište.[8] In Priština gab es alljährlich eine

[1]) Konstantin Porph. ed. Bonn. 1, 381 f.; 2, 360 f. Demetrios Chomatianos ep. Nr. 120. Matthaios Blastares, serb. Übersetzung, herausg. von Novaković S. 256 (E, 3). Miklosich, Die Rusalien, Wien 1864 (S. Ber. W. Akad. 46). K. A. Šapkarev, Rusalii, bulg., Philippopel 1884. A. N. Veselovskij, Die Jänner-Rusalien und die gotischen Spiele in Byzanz: Žurnal des russ. Unterrichtsministeriums 1886 Sept. (vgl. Jagić in Arch. slav. Phil. 10, 244). Carl Kraus, Das gotische Weihnachtsspiel, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache 20 (1895) 224—257 (über die lat. Texte bei Konstantin Porph.). Vgl. Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur, 2 A., 256. [2]) Mon. serb. 92.

[3]) Miklosich, Die christliche Terminologie der slav. Sprachen (Denkschr. W. Akad. Bd. 24, 1875) S. 25.

[4]) Auch im Statut von Ragusa (1272) I, cap. 7—10, 17, 27—29 (dare pro Kallendis).

[5]) Kinnamos III cap. 16 [6]) Lampros im Νέος Ἑλληνομνήμων 5 (1908) 1 ff.

[7]) Niketas Akominatos ed. Bonn. p. 520.

[8]) Übersetzung der Alexandreis, herausg. von V. Jagić, Starine 3, 215, 229—230: po srbskomu jeziku narečet se potečišče; potečenje; na konskom teku točati. Meine Abh.: Reiterspiele im mittelalt. Serbien, Arch. slav. Phil. 14 (1892) 73—75, Nachtrag ib. 15 (1893) 457—459 (potiçiste, potizista). Novaković, Kalugjer i hajduk (Belgrad 1913) 53 f. hat die Form potecište.

Art Ringstechen auf einem von wenigen Strohhütten umgebenen Platz außerhalb des Ortes. Die Reiter kamen in voller Rüstung, mit Streitkolben, Schwert, Bogen und Pfeil und rannten mit eingelegten Lanzen, um einen auf einer Stange aufgesteckten Handschuh zu heben. Am Weihnachtstage 1435 beteiligten sich dabei Nobiles (Gondola, Calich, Lucari) und Populane aus Ragusa mit ihren Dienern und ein Patrizier (Tani) aus Dulcigno. Ein Ringstechen gab es nach der Schilderung des Philippus de Diversis in Ragusa selbst am Festtage des Stadtpatrons, des hl. Blasius (3. Februar). Sieger war derjenige Reiter, welcher den silbernen Ring (circulus argenteus) dreimal herabnahm, und zwar wurden drei solche Ringe nacheinander aufgehängt.[1]) Ein Reiterspiel (giostra) mit Ringstechen gab es auch in Zara in der ‚Calle Carriera' die ganze venetianische Zeit hindurch, seit 1409. Selbst in Venedig, wo man heutzutage kein Pferd erblickt, schildert Martino da Canal im 13. Jahrhundert ein feierliches Turnier auf dem Markusplatz; Venetianer und fremde Ritter brachen die Lanzen vor dem Dogen und vor den in den Fenstern der Paläste und in eigenen Logen, die aus Seidentüchern hergestellt waren, versammelten Edelleuten und ihren Frauen.[2]) Ein Turnier, zwei mit Lanzen bewaffnete Reiter einander gegenüber, zwei zwischen ihnen stehende Pagen und im Kreis herum die Zuschauer, ist auf einem hercegovinischen Grabdenkmal im Tale des Trebižat abgebildet.[3]) Orbini erzählt nach einer ihm vorliegenden Quelle, daß Stephan Dušan seinen Höflingen oft Pferde, Geld, goldene und silberne Gürtel, Seiden- und Tuchkleider schenkte; er wünschte, daß sie gut gekleidet seien und sich in den Waffen üben, wobei er oft Reiterspiele (giostre) und Turniere (bagordi) aufführen ließ und den Siegern Geschenke machte.[4]) Der letzte Überrest dieser alten Spiele ist das Ringstechen (alka) am Kaisertage in Sinj in Dalmatien. Reiter in alter Tracht, in hohen Otter- und Marderfellmützen mit weißen Schwanfedern suchen einen eisernen Ring, der auf einem Seil zwischen zwei Masten aufgehängt ist, in voller Carrière mit der Lanze herabzunehmen.[5])

Jede Feierlichkeit war mit Gastmählern (pir von piti) und reichlichem Essen und Trinken verbunden. Dabei wurde in ausgedehntem Maße Gastfreundschaft geübt. Trinksprüche, die man z d r a v i c a (von zdrav gesund, zdravlje Gesundheit) nannte, durften nicht fehlen, ganz wie in unseren Tagen. Der Ausdruck ‚zdravica', welcher mitunter auch einen Glückwunsch bedeutete, war auch den Venetianern so geläufig, daß ihn Ambrosio Contarini 1473 auf die Trinksprüche am Hofe des Königs von Georgien im Kaukasus anwendet.[6])

Bei allen Festen im Hause und außer dem Hause, besonders bei den Hochzeiten, wurde getanzt (igrati, plesati, lat. ballare, chorizare, tripudiare), im Dorfe auf einem bestimmten Platz (igrište). Herrschend ist auf der ganzen Halbinsel der feierliche, der provenzalischen Farandola ähnliche Tanz in langen Reihen, abgebildet auf den bosnischen Steingräbern.[7]) Man nannte ihn im Mittelalter, wie heute, k o l o (Kreis). In Ragusa war es üblich, daß ein fröhlich durch die Straßen hüpfendes ‚kolo' der Dienstmädchen oder junger Männer den Bräutigam zur Hochzeit abholte, bis der Senat 1515 die Sitte verbot.[8]) In dem illustrierten, altserbischen Psalter liest man für diesen Tanz auch den griechischen Ausdruck h o r o (igrati choro), der jetzt in Bulgarien und Rumänien allgemein bekannt ist.[9]) Das sind die Tänze (χορεία) von Männern, Jünglingen und Knaben, die Nikephoros Gregoras

[1]) Philippus de Diversis ed. Brunnelli p. 95.

[2]) Martino da Canal, Archivio storico italiano 8 (Firenze 1845) 420—424. Noch im 14. Jahrhundert: Cecchetti, Arch. veneto 27 (1884) 41.

[3]) Hoernes a. a. O. 542 Fig. 12. Truhelka, Wiss. Mitt. 3 (1895) 417.

[4]) Orbini 260.

[5]) Über die Alka, die ich am 18. August 1891 gesehen habe, und die dabei üblichen Gebräuche meine Bemerkungen im Archiv slav. Phil. 15, 458.

[6]) Zdravica als Glückwunsch: am 28. Dezember 1363 ein Geschenk des Senates von Ragusa im Werte von 10 Perper ‚pro sdraviça' an den Edelmann Površko, Mon. Rag. 3, 294. Ambrosio Contarini 1473 über den Hof des Königs von Georgien: ‚Mangiato che si hobbe, si misero a far sdraviza', Viaggi fatti da Vinetia alla Tana etc., Venedig 1545 p. 76B. In Dalmatien (Cattaro, Arbe usw.) im 16. Jahrhundert: Ljubić, Rad 40 (1877) 140—141.

[7]) Truhelka, Wiss. Mitt. 3 (1895) 417.

[8]) ‚Collo' 1515, Arch. Slav. Phil. 21 (1899) 423.

[9]) Strzygowski und Jagić, Die Miniaturen des serbischen Psalters in München, Denkschr. W. Akad. 52 (1906) S. XLI.

auf der Reise nach Serbien am Ostertage in Strumica (1328) gesehen hat.[1]) Trotz aller Verbote alter Konzilien war es bei den Lateinern des Küstenlandes üblich am Vorabend großer Festtage im Innern der Kirchen zu tanzen. In Ragusa tanzten vor dem Fest des hl. Blasius Männer und Frauen, begleitet von dem Spiel der Flötenbläser (fistulatores), in der Domkirche, im Hofe der Peterskirche und im Freien auf dem Stadtplatz (platea). Erst 1425 wurden Tänze und Gesänge im Innern des Domes verboten.[2]) Außerhalb der Kirche tanzten dann am Nachmittag des Blasiusfestes junge Nobiles beider Geschlechter bei den Klängen von Flöten und Schalmeien.[3]) Die Braut des Despoten Lazar, Schwiegertochter des Despoten Georg, wurde bei der Durchreise 1446 eingeladen nach dem Essen mit den Edelfrauen von Ragusa in dem Saal des Regierungspalastes zu tanzen.[4]) Ein Überrest dieser alten Sitten ist heute in Cattaro ‚il ballo di San Trifone', ein feierlicher Reihentanz am Vorabend des Festes des Stadtpatrons (3. Februar) auf dem Platz vor der Domkirche, in Anwesenheit des Bischofs ausgeführt von der alten Matrosenzunft der Stadt, der ‚Marinerezza' in alten Waffen und Kostümen. Im Erzbistum von Antivari wurden Tänze und Gesänge in den Kirchen bei Hochzeiten noch im 17. Jahrhundert verboten.[5])

Die Masken des Karnevals waren meist Tiermasken. In Ragusa zog im Karneval noch in den letzten Jahren der Republik eine Maskengruppe durch die Stadt, darunter eine Vila (Bergnymphe) mit langem Haar und die Turica (Auerochsin) mit Pferdekopf auf langem, zottigem Halse.[6]) Am 6. Februar 1412 beschloß das Consilium minus ein Geschenk von 4 Perper den ‚joculatoribus Turice' zu geben. Dies erinnert an den Umgang des ‚Auerochsleins' (turoček) in Galizien, bei welchem zwei Jünglinge einen dritten in einer Holzmaske mit langer Zunge aus rotem Tuch herumführen. Miklosich leitet die Bezeichnung der Pfingsten bei den Slovaken als Auerochsenfest (turice) von solchen Maskenzügen ab.[7]) Am 1. Mai zog in Ragusa die Schusterzunft durch die Stadt mit fröhlichem Tanz, in ihrer Mitte der Bembelj, ein mit grünen Blättern und verschiedenen Blumen ganz bekleideter Jüngling, welcher in der Hand eine lebende, nicht giftige Schlange trug.[8])

Leute, die sich langweilten, gingen in die Weinschenke (krčma, gostinnica, in Ragusa tovjerna aus taberna), deren Betreten den Priestern, Mönchen und Eremiten vom byzantinischen Kirchenrecht ganz verboten war, ausgenommen im Notfalle auf Reisen. Im serbischen Volkslied pflegt auch König Marko in der kühlen Schenke Wein zu trinken. In Ragusa waren die Weinverkäuferinnen oder Kellnerinnen meist Frauen (tovjernarica aus lat. tabernaria oder krčmarica). Im 14. Jahrhundert wurde in diesen Weinkellern mit Würfeln (ad taxillos) um Wein gespielt und natürlich auch gerauft. Würfel waren auch in Serbien wohlbekannt, unter den Namen t a v l i j a oder z a r (vom ludus azari, franz. hasard).[9]) Spielkarten (ludere ad cartas 1438), die in Italien erst im 14. Jahrhundert auftauchen, und das Schachspiel (scacchi 1422) werden in Ragusa spät erwähnt.

Von den Musikinstrumenten ertönte die nationale Geige, die g u s l i (Plural), deren Saiten mit einem ‚kleinen Bogen' (lučbe) gestrichen wurden, wie erwähnt, schon bei der Tafel des Königs Stephan des Erstgekrönten (s. oben 3, 38).[10]) Serbische Geiger werden 1415 am Hofe des polnischen Königs Wladislaw Jagiello

[1]) Nikephoros Gregoras VIII cap. 14 § 6.

[2]) ‚Ballare vel coreas ducere aut cantilenas facere vel canere in maiori ecclesia S. Marie' verboten 1425. Gesetzbuch Liber Viridis cap. 194 (bisher ungedruckt).

[3]) Philippus de Diversis p. 94.

[4]) Jorga, Notes et extraits 2, 116.

[5]) Ljubić, Rad 40 (1877) 144. Von Interesse sind die zahlreichen an die lateinischen Kleriker Dalmatiens erlassenen Verbote sich an Tänzen, Schauspielen, Maskenzügen zu beteiligen; vgl. Jagić, Rad 37 (1876) 44 f. und Ljubić eb. 40, 139 f.

[6]) Abbildungen dieser Masken bei Appendini, Notizie, Bd. 1 (1802). Über altslavische Spiele und Masken bei den Hochzeiten Niederle a. a. O. 1. 107 f.

[7]) Miklosich, Die christliche Terminologie der slav. Sprachen, Wien 1875 (Denkschr. W. Akad. Bd. 24) S. 26.

[8]) Wie mich Rešetar aufmerksam macht, wird dieser Bembelj schon im Lied der ‚Schusterbruderschaft', der ‚fratilja od crevljara' von Antun Sasin (16. Jahrhundert) erwähnt, Stari pisci 16. 172. Abbildung bei Appendini a. a. O. Beschrieben auch von Vuk, Lexicon unter b e m b e l j.

[9]) Tavlija in der Übersetzung des Blastares. Über zar vgl. Jagić, Starine 5, 26 und 10, 94.

[10]) Im Mittelalter stets gusli (Plur.), in der Neuzeit gusle (Plur.) oder g u s l a (Sing.). vgl. Rječnik. Κιθάρα wird in kirchlichen Texten mit gusli, selten mit p r ê g u d n i c a wiedergegeben (Psalterium Bononiense ed. Jagić 1907 p. 2), λύρα

genannt.[1]) Ebenso kennt die serbischen Geigen (serbskie skrzypki), welche den melancholischen Vortrag epischer Lieder begleiten, der polnische Dichter Miaskowski († 1622).[2]) Vom Hirtenleben unzertrennlich war die Hirtenpfeife, wie denn Pfeifer (svirьc) schon in der Zeit des Stephan Dušan urkundlich vorkommen,[3]) und der Dudelsack (mjeh, mješina), in Ragusa im 14.—15. Jahrhundert in den lateinischen Archivbüchern als cornamusa erwähnt. Ebenso war es den Hirten leicht, ein Horn zum Blasen herzurichten (rog, lat. cornu ad pulsandum).

Neben serbischen Musikern gab es auch fremde Künstler. Im 13. Jahrhundert war in Serbien in der Zeit des Erzbischofs Sava I. neben dem einheimischen Possenreißer (glumьc) der deutsche ‚Spielmann' bekannt; im serbischen Text des Nomokanon liest man vom špilman an der Stelle über den μῖμος des Originals.[4]) Deutsche Musiker standen zeitweilig in den Diensten der Stadt Ragusa: der Dudelsackpfeifer Kunz (Chuncius cornamusa Theotonicus) und die Trompeter (sonatores) Elias und Johannes, alle drei 1379, der Flötenbläser (fistulator) Hans 1383, die Pfeifer (pifarus) Petrus de Colonia 1416 und Matheus Theotonicus 1444. Noch der dichtende Benediktiner Maurus Vetranić erwähnt im 16. Jahrhundert in einem Maskenlied die ‚trumbetari' und ‚pifari' aus ‚Alamannien', welche Wein ohne Wasser wacker zu trinken (trinkati) verstanden und von ihren ‚lieben Frauen' dort weit im Westen zu sprecheu pflegten, denen sie nach ihrer Heimkehr in die Heimat die berühmte Stadt Ragusa loben werden.[5]) Deutschen Ursprungs sind auch die Worte frava (Frau), zweimal in den lyrischen Gedichten des Menčetić (Ende des 15. Jahrhunderts) zu lesen, und limfra (Liebfrau, im Rječnik unrichtig als Nymphe oder Jungfrau gedeutet) in dem soeben erwähnten Gedicht des Vetranić.[6]) Andere Musiker waren Griechen. Die Trompeter (tubetae) der Stadt Ragusa stammten 1424—1456 aus Arta und Kreta; die Brüder Theodor und Johannes erhielten 1426 Urlaub auf vier Monate zum serbischen Despoten Stephan, 1428 zum bosnischen Großvojvoden Sandalj, um sie mit ihrem Spiel zu erfreuen. Andere Künstler waren in Ragusa Serben, wie der ‚trumbeta' Dragan aus Prizren 1335, Italiener, Kroaten aus Zengg oder Agram, wie der ‚tubicen' Nicolaus de Zagabria 1411—1414, Albanesen aus Durazzo oder Drivasto usw. Bei den Hochzeiten der Fürsten wurden sie von der Gemeinde zu den benachbarten Höfen gesendet.

Die Musiker der einheimischen Fürstenhöfe werden im 15. Jahrhundert oft erwähnt, weil sie in Paaren oder in ganzen Gesellschaften (societas, brigata) an Feiertagen, besonders zum Feste des hl. Blasius nach Ragusa kamen und dort von der Regierung beschenkt wurden. Im April 1408 erhielten zwei Trompeter (tubatores) des ‚dominus dispotus Sclavonie' ein Geschenk von 60 Perper in Tüchern. Oft genannt werden die Pfeifer (piffari) des bosnischen Königs, des Großvojvoden Sandalj und des Herzog Stephan, der Adelsfamilien der Pavlovići und Zlatonosovići, die Trompeter (sonatores, tubete) der Balšići, des bosnischen Königs u. a., die Dudelsackpfeifer (çampognatores 1454) des Herzogs Stephan, die Trommler (gnacharini, von nachari, altfranz. naquaires, einer Art Trommel) des Sandalj und der Pavlovići, die Lautenschläger (lautarii 1450 f.) des Königs von Bosnien. Daneben kamen seit 1399 auch Spaßmacher oder Jongleure (ioculatores, zugularii, histriones, buffones) des bosnischen Königs und seiner Edelleute; z. B. 1455 erhielt ein ‚buffonus' des Herzogs Stephan, namens Mrvac, ein Geschenk in Kleidern.

Gesungen wurde viel von Leuten jeden Standes, bei jeder Gelegenheit, bei Hochzeiten und anderen Festen, bei der Feldarbeit, beim Viehhüten oder z. B. bei dem Auspressen der Früchte in der Olivenmühle,[7]) ebenso auf den langweiligen Märschen der Karawanen durch Wald und Gebirge. Eigener Art waren die

mit cêvnica (cêv Röhre), womit Neuere eine Orgel bezeichneten. Über die Musikinstrumente: Fr. S. Kuhač, Beiträge zur Geschichte der südslav. Musik, Rad 38 (1877) 1 f. (Abbildungen der gusli S. 3, alte Zeugnisse S. 52 f., 59 f.); Vlad. Karakašević, Gusle i guslari, Letopis 195 (1898) 1 f. (mit Abbildungen).

[1]) Teršakovec, Arch. slav. Phil. 29 (1907) 237.

[2]) Jagić, Rad 37 (1876) 118.

[3]) Urk. 1353 an der Pšina: Florinskij, Pamjatniky 148 A.

[4]) Jagić, Starine 6, 81 und Rad 37 (1876) 73.

[5]) Stari pisci 3, 248—250.

[6]) Jagić a. a. O. und Murko, Arch. slav. Phil. 28 (1906) 383.

[7]) In Sebenico 1487 nach Sisgoreus, Gradja 2 (1899) 11.

Klagegesänge bei den Begräbnissen.[1]) Sogar die Gebete wurden im Küstenland in Gesangsform rezitiert, in Ragusa sogar das Vaterunser.[2])

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß ein großer Teil der Geschichte des Presbyters Dioceas aus epischen Volksliedern zusammengestellt ist. Ausdrücklich werden Lieder (pjesni) seit dem Ende des 12. Jahrhunderts erwähnt. Lyrisch und erotisch waren ohne Zweifel die ‚unreinen und schädlichen Lieder', welche Rastko, der spätere hl. Sava, als Jüngling haßte und verabscheute. Als dieser Sohn Nemanjas, statt zu heiraten, auf den Athos entfloh (um 1192), um Mönch zu werden, hat man darüber ‚Lieder ausgedacht und gesungen'; eine allerdings stark veränderte Version hat sich sogar bis heute erhalten.[3]) Nikephoros Gregoras schildert in der Erzählung über seine Gesandtschaftsreise nach Serbien (1328) den nächtlichen Marsch durch einen dichten Wald zwischen den Flüssen Strymon und Strumica. Die Begleiter hatten in der Finsternis keine Furcht und sangen den Ruhm von Männern (κλέος ἀνδρῶν), von denen der klassisch gebildete Byzantiner nie etwas gehört oder gesehen hatte, mit trauriger Melodie und lauter Stimme, so daß die Abhänge und Schluchten mächtig wiederhallten.[4]) Diesen nächtlichen Marschgesang kennt heute noch jedermann, der in Serbien und Bulgarien herumgewandert ist. Auch die epischen Lieder der alten Türken wurden, wie Bertrandon de la Broquière erzählt, nachts zu Pferde gesungen.[5]) Bei Camblak wird König Uroš III. nach dem Sieg über die Bulgaren (1330) vom Volke mit ‚Siegesliedern' (pobědnyjmi pêsnmi) begrüßt.[6]) Auch die Erzählungen des Michael Konstantinović von Ostrvica aus dem 15. Jahrhundert über die ältere serbische Geschichte sind wahrscheinlich meist aus Liedern geschöpft, die er in seiner Jugend gehört hatte. Der Vortrag epischer Lieder gehörte in Osteuropa aber nicht nur zum nächtlichen Marschgesang, sondern auch zur Unterhaltung der Gäste bei den Tafeln, wie es schon Priscus über den Hof des Hunnenkönigs Attila berichtet. Der Venetianer Ambrosio Contarini war 1473 auf der Reise aus Polen nach Kaffa in der Krim unterwegs Gast des Gouverneurs von Kiev, in der Gesellschaft zahlreicher Edelleute, und erzählt, daß dort während des Essens einige Sänger Lieder sangen.[7]) Križanić verzeichnet im 17. Jahrhundert, daß bei den Kroaten und Serben in den Häusern der Adeligen und Kriegsleute während der Gastmähler hinter dem Rücken der Gäste Krieger standen, welche Lieder über die Taten alter Helden sangen.[8]) Von den epischen Gesängen der Serben hat sich keine Niederschrift aus dem Mittelalter erhalten. Erst mit dem 16. Jahrhundert beginnen Aufzeichnungen von Texten. Doch darf man deswegen die Entstehung der serbischen Heldenlieder nicht gar zu spät ansetzen, denn der Mangel älterer Überlieferung ist nur ein Zufall.[9]) Im Laufe der Zeit haben sie allerdings, wie die Volkslieder aller Völker, in Form und Inhalt manche Wandlungen durchgemacht. Man kann z. B. nach dem Inhalt nicht bezweifeln, daß das mittelgriechische Epos über Digenis Akritas um die Mitte des 10. Jahrhunderts an der damaligen byzantinisch-arabi-

[1]) Die Klageweiber der Ragusaner schildert Philippus de Diversis p. 129. Das Consilium Minus von Ragusa hat am 14. April 1498 verboten ‚chiamar femine de fora de la casa del morto ad cantar.' Busbeck und Gerlach im 16. Jahrhundert über Totenklagen bei Smederevo und Jagodina; vgl. Jagić im Rad 37, 116f. Vgl. Niederle, Život starých Slovanův 1, 247 A. 2.

[2]) Eine Frau Stanula singt in Ragusa 1407 abends im Haushof das Vaterunser: ‚ibat per aulam cantando Pater noster.' Liber maleficiorum 1407—1410 Arch. Rag.

[3]) Theodosij bei Pavlović 16, 29. Domentian 27. Novaković im Arch. slav. Phil. 4 (1880) 317—323; V. Ćorović eb. 28 (1906) 629—633.

[4]) Nikephoros Gregoras VIII cap. 14 § 4.

[5]) Vgl. Jorga, Geschichte des osmanischen Reiches 1, 463.

[6]) Glasnik 11 (1859) 75.

[7]) ‚Havevano alcuni cantori, i quali mentre desinammo cantavano.' Viaggi fatti da Vinetia alla Tana etc., Venedig 1545 p. 61 B.

[8]) Vgl. Jagić im Rad 37 (1876) 119 und Bogišić, Narodne pjesme, Vorrede 83 A. 1. Gegenüber den epischen Marschliedern und Tafelliedern der Slaven vgl. die Hypothese des Gaston Paris, daß die altfranzösischen epischen Lieder ursprünglich Tanzlieder waren.

[9]) Andra Gavrilović im Rad 153 (1903) 209—226 und Glas 72 (1907) 127—168 verlegt die Entstehung des serbischen Epos aus kurzen episch-lyrischen Gedichten erst in das Ende des 16. oder in den Anfang des 17. Jahrhunderts. Dagegen spricht sich aus Jov. Tomić, Über die serbischen epischen Volkslieder (O srpskim narodnim epskim pesmama), Belgrad 1907.

schen Grenze in Kappadokien und am oberen Euphrat entstanden ist; die Handschriften der bisher bekannten fünf Bearbeitungen gehen aber nach Krumbacher nicht über das 15. Jahrhundert zurück.[1]) Ebenso ist im russischen Volksepos der Zyklus des Fürsten Vladimir Monomach (1113—1125) alt, mögen die Niederschriften erst mit der Neuzeit beginnen.

Es ist merkwürdig, wie im serbischen Volksepos, soweit es aus Aufzeichnungen der letzten dreihundert Jahre bekannt ist, die Zeiten vor Nemanja der Vergessenheit verfallen sind. Von historischen Personen erscheinen Nemanja, sein Sohn der hl. Sava, nur trüb der König Milutin, etwas besser Uroš III., der Gründer von Dečani, ebenso die Feldherrn des 14. Jahrhunderts Hrelja und Momčilo, dagegen sehr klar ‚Car Stephan', unzertrennlich von seiner Residenz Prizren, sein Sohn Carević Uroš, endlich König Vlkašin mit seinem Bruder, dem Despoten Uglješa. Reichhaltiger vertreten ist der Schluß des Mittelalters durch die zwei großen Liederkreise über Marko ‚den Königssohn' (Kraljević), den König Marko (1371—1394) der Geschichte,[2]) und über die Schlacht auf dem Amselfelde (Kosovo polje) im Jahre 1389.[3]) Besungen wird auch das Zeitalter der Despoten, Herzog Stephan, der Gründer der Herzegovina, die Crnojevići von Montenegro usw.[4])

Die erhaltenen Lieder teilen sich nach dem Versmaß in zwei Gruppen. Älter sind die heute ausgestorbenen, nur handschriftlich erhaltenen Lieder in Fünfzehnsilbern oder Sechszehnsilbern. Diese, wie Jagić sagt, ‚feierliche Langzeile' erinnert äußerlich an den fünfzehnsilbigen ‚politischen' Vers der byzantinischen Dichtung. Eine Eigentümlichkeit sind zeitweilig eingeschaltete Sechszeiler, die eine Wiederholung oder einen Ausruf enthalten. Jünger und lebhafter ist der Zehnsilber (deseterac), den man bei den Serben heute noch überall in den von den Klängen der Gusla begleiteten Heldenliedern hören kann.

Die Fünfzehnsilber nannte man im 16. und 17. Jahrhundert Lieder ‚nach serbischer Art'; das liest man bei Hektorović (srbski način) und bei Križanić (modi et styli sarbiaci).[5]) Daneben bezeichnete man diese Lieder in derselben Zeit auch als B u g a r k i n j a, wörtlich ‚die Bulgarin', oder B u g a r š ć i c a; ‚bugariti' bedeutete damals ein episches Lied vortragen, während man jetzt darunter das Singen eines Klageliedes versteht. Die Lieder enthalten in Stoff und Sprache nichts Bulgarisches; die Bezeichnung dürfte sich auf die Art des Vortrages beziehen. Bogišić dachte an die b u l g a r i n a (türk. tambura), eine Art Guitarre, auf deren vier Saiten mit einem Gänsekiel gespielt wird, als Begleitinstrument. Jagić verweist auf die bei den Byzantinern erwähnte Melodie μέλος βουλγαρικόν. Die ältesten erhaltenen zwei Texte bilden Episoden in dem 1556 von Hektorović aus Lesina verfaßten Gedicht über den Fischfang (Ribanje); eines dieser Lieder betrifft den serbischen König Marko und seinen Bruder Andreas. Ein Lied ist in der ‚Slavischen Vila' (Vila Slovinka) des Zaratiners Baraković eingeschaltet (gedruckt 1613).[6]) Ungleich reichhaltiger ist eine handschriftliche Sammlung aus Ragusa, begonnen um 1700 von Mattei, fortgesetzt von Betondić († 1764). Dazu kommt eine Sammlung aus Perasto (um 1700) und zwei Sammlungen aus den Bocche di Cattaro aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Nachdem Hilferding und Miklosich einige Proben mitgeteilt hatten, erschien die Ausgabe von Bogišić (1878), welche 76 Stücke enthält, davon je 36

[1]) Krumbacher, Eine neue Handschrift des Digenis Akritas (im Escurial), S. Ber. der kgl. bayer. Akademie 1904, Heft II, 347.

[2]) Ein venetianischer Bericht über die in Spalato 1547 allgemein bekannte ‚canzone', ‚cantando in schiavone del re Marco' bei Ljubić, Rad. 10 (1877) 141.

[3]) Chalanskij († 1910), Južnoslavjanskija skazanija o Kraleviče Markě, hat über König Marko ein russisches Werk von fast über 1000 Seiten veröffentlicht (Warschau 1893), mit Parallelen aus dem russischen Epos und anderen Volksdichtungen; vgl. darüber Maretić im Rad 132 (1897) 1—47; Iljinskij in den Izvěstija der russ. Akademie, Abteilung für russ. Sprache und Literatur 15, 4 (1910) 226 f.; Nekrolog im Arch. slav. Phil. 32 (1911) 317. Jovan N. Tomić, Istorija u narodnim epskim pesmama o Marku Kraljeviću, Belgrad (Akademie) 1909 findet in den Liedern über Marko auch Nachklänge später Ereignisse, sogar aus dem Ende des 17. Jahrhunderts.

[4]) Andra Gavrilović, Istorija srpske i hrvatske književnosti usmenoga postanja (Geschichte der serbokroat. Literatur mündlichen Ursprungs), Belgrad 1912, 8°, 225 S. Pavle Popović, Pregled srpske književnosti, 2. A. Belgrad 1913 S. 53—122.

[5]) Hektorović, Stari pisci 6, 17, 49. Križanić, Starine 18, 228.

[6]) Stari pisci 17, 128 f.; vgl. Valjavac in der Vorrede eb. VIII f.

aus den Landschaften von Cattaro und Ragusa.[1]) Schon im 17. Jahrhundert war diese Art der Dichtung im Verfall; sie vegetierte damals nur im Küstengebiet, besonders in Perasto bei Cattaro. Aber noch 1655 hat der Kroate Križanić (Crisanius) in einer in Rom zu Ehren des Kaisers Ferdinand III. gedruckten Polyglotta drei Gedichte gedruckt, ein kirchenslavisches, ein kroatisches (illirice moderne) und ein serbisches (sarbski), das letztere in diesem altertümlichen Versmaß.[2]) Einige Episoden aus dem in gereimten Achtsilbern verfaßten ‚Osman' des Ragusaners Gundulić († 1638) hat ein Geistlicher aus Perasto in diese alten Langzeilen umgearbeitet, der spätere Erzbischof von Antivari Andreas Zmajević († 1694). Ausgestorben ist diese Dichtung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die letzten Nachklänge hat noch Ljubiša († 1878) unter den Hochzeitsliedern der Paštrovići bei Budua gehört.[3]) Was den historischen Inhalt anbetrifft, beginnt er mit Car Stephan Dušan und reicht bis zur Eroberung von Castelnuovo durch die Venetianer 1687. Die Lieder der Sammlung von Bogišić sind altertümlich, mit einer Fülle nationaler Epitheta und mit wenigen türkischen Fremdwörtern. Als Waffen erscheinen Bogen, Pfeil, Schild und Lanze, keine Feuerwaffen, außer in den jüngsten Stücken aus Perasto. Auch die Kleider führen alte Namen. Eigentümlich sind die Nachklänge der mittelalterlichen Höflichkeitsformeln; z. B. die sprechenden Personen ‚verneigen sich schön' vor einander. Die religiösen Anschauungen mit dem Lob der ‚kaluđjeri' und des ‚schönen Heiligen Berges' Athos (lijepa Sveta Gora) weisen klar in Gebiete der orientalischen Kirche. Die metrischen Eigentümlichkeiten erinnern mitunter mehr an das russische Volkslied, als an die jüngeren südslavischen Formen. Der Inhalt ist, wie Bogišić bemerkt, schon entstellt überliefert, planlos, fragmentarisch und greisenhaft verwelkt, wie denn die Niederschrift bereits in der Zeit des vollen Verfalls der älteren Dichtung erfolgte.

Der jüngere Zehnsilber erscheint schon in zahlreichen Liedern der erwähnten Handschriften des 18. Jahrhunderts aus Ragusa und der Umgebung von Cattaro. Der gewaltige Schatz der Texte, welche Vuk Karadžić und andere Serben im 19. Jahrhundert gesammelt haben, veröffentlicht in vielen Bänden, bietet historische Erinnerungen von ‚Car' Nemanja angefangen bis zur Geschichte unserer Zeiten. Mit merkwürdiger Kraft und Frische spiegelt sich darin ein farbenreicher Abglanz des mittelalterlichen Serbiens, die Zeit vor den trüben Jahrhunderten der Türkenherrschaft. Aber näher betrachtet ist die Darstellung voll Anachronismen und voll türkischer Ausdrücke und Vorstellungen; z. B. Car Stephan regiert mit seinen ‚neun Wesieren' und neben den Feuerwaffen werden kaum noch Lanze und Säbel erwähnt. Ein Stützpunkt des nationalen Gedächtnisses waren die alten Klöster, die in diesen Liedern oft in ganzen Reihen aufgezählt werden. Die Lieder in Zehnsilbern sind viel länger als die der Langzeile; es gibt solche von 800, ja sogar 1200 Versen, die aber nur individuelles Eigentum einzelner Sänger sind. Nach Murko wiederholt derselbe Sänger nie ein Lied ganz gleich, so daß alle gedruckt vorliegenden Lieder nur ein einziges Mal wirklich so gesungen wurden.[4])

In den geschriebenen Denkmälern des Mittelalters ist die cyrillische Schrift nicht gleich. In den Kirchenbüchern und auf Inschriften dominiert stets die altertümliche, mit ihren dicken Strichen schwerfällige Uncial, welche an die gleichfalls aus dem griechischen Alphabet entstandene Schrift der Kopten erinnert. Im praktischen Leben entwickelte sich daraus seit dem 13. Jahrhundert eine Kursivschrift, in welcher die Buchstaben durch starke Verlängerung besonders nach abwärts und durch feinere Züge mehr Individualität erhielten. Es ist derselbe Unterschied, wie zwischen der Uncialschrift und

[1]) Bogišić, Narodne pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa (Volkslieder aus älteren Aufzeichnungen, besonders des Küstenlandes) Bd. 1, serb., Belgrad 1878 (Glasnik II Abt., Bd. 10); der versprochene zweite Band ist leider nicht erschienen. Einige Texte auch bei Novaković, Ein Beitrag zur Literatur der serb. Volkspoesie, Arch. slav. Phil. 3 (1879) 640—653. Jagić, Die südslavische Volksepik vor Jahrhunderten, eb. 4 (1880) 192—242. Über den Versbau W. Wollner eb. 9 (1886) 177 f. Asmus Soerensen, Beitrag zur Geschichte der Entwickelung der serb. Heldendichtung, eb. 14 (1892)—17 (1895). Derselbe, Entstehung der kurzzeiligen serbo-kroat. Liederdichtung im Küstenland, Berlin 1895 (vgl. Rešetar, Arch. slav. Phil. 18, 297). Neuere Studien über die Metrik von Maretić, Rad 170 (1907) und Ivan Scherzer eb. 182 (1910).

[2]) Triumphus Caesareus Polyglottus. Romae 1655. Abgedruckt von Fermendžin, Starine 18, 226—229.

[3]) Bogišić a. a. O., Vorrede S. 69 A. 2.

[4]) M. Murko, Reisebericht über die Volksepik der bosnischen Mohammedaner, S. Ber. W. Akad. 173 (1913), 3. Abh., S. 24.

der Kursiva der Armenier. Die cyrillische Kursiva der Südslaven zu Ende des Mittelalters ist von zweifacher Art. Eine Steilschrift war in Serbien, Bulgarien und der Walachei üblich. Nach rechts geneigt ist die in Bosnien übliche Abart, wobei sich durch Umformung einzelner Zeichen lokale Eigentümlichkeiten herausgebildet haben, die bosnische bukviea. Für die Zahlen verwendeten die Südslaven nach dem Vorbild der Griechen bis in die Neuzeit nur Buchstaben. Die arabischen Ziffern haben sich selbst bei den ‚Lateinern' des Küstenlandes erst spät eingebürgert; im Archiv von Ragusa fand ich die erste Spur 1346. Das zweite slavische Alphabet, die glagolitische Schrift war in Serbien im 14. Jahrhundert, wie aus den Glossen und Marginalien einzelner Handschriften zu sehen ist, noch bekannt, aber nur mehr als Geheimschrift, neben den verschiedenen cyrillischen Geheimschriften, welche nach griechischem Muster auf Umsetzung der Buchstaben, dem Zahlwert derselben und dergleichen beruhen.[1]) Mehr bekannt war die Glagolica in Bosnien, wo cyrillische Codices noch im 15. Jahrhundert glagolitische Glossen haben und wo noch für den Vojvoden Hrvoje ein glagolitisches Missal geschrieben wurde. Herrschend in der Kirche und im Urkundenwesen war die glagolitische Schrift im kroatischen Küstenlande, von Spalato bis nach Istrien und Agram; dort entwickelte sich neben der kirchlichen Unciale auch eine glagolitische Kursiva für praktische Zwecke. In den Küstenstädten Dalmatiens schrieb man lateinisch und italienisch mit lateinischen Buchstaben, wobei sich bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts Spuren der sogenannten langobardischen oder beneventanischen Schrift bemerkbar machen. Slavische Texte wurden damals auch an der Küste nur in cyrillischer oder glagolitischer Schrift niedergeschrieben. Südslavische Urkunden in lateinischer Schrift gibt es aus dem Mittelalter keine. Sie beginnen selbst in Ragusa und Kroatien erst im 16. Jahrhundert; etwas früher, kurz vor 1500, versuchte man in Dalmatien vorerst slavische geistliche Erbauungsschriften und weltliche Gedichte mit lateinischen Buchstaben aufzuzeichnen.[2])

Als Schreibmaterial hat sich neben dem Pergament frühzeitig auch das Papier verbreitet. Die bulgarischen Urkunden des 13. Jahrhunderts, ebenso viele serbische des 14., sogar Chrysobulle der Caren Stephan und Uroš sind auf Papier geschrieben, ebenso die Briefe und Kanzleibücher der Ragusaner seit dem 13. Jahrhundert. Im 15. Jahrhundert wird in Urkunden und Amtsbüchern eine Rückkehr zu dem mehr dauerhaften Pergament bemerkbar. In den Handschriften ist die Tinte schwarz, in den Titeln rot; blau schrieb man Briefe und kleinere Urkunden.

Der Unterricht befand sich in Serbien meist in der Hand der Geistlichkeit, wobei man gleich an die Lektüre der heiligen Bücher ging. So war es nach den Biographen bei Nemanjas Sohn Rastko (dem hl. Sava) und bei König Stephan Dragutin. Es gab auch Privatlehrer (učitelj). Den späteren Erzbischof Daniel II., den einzigen Sohn, wollten die Eltern nicht ‚die Bücher lernen lassen'; er fand aber insgeheim einen Lehrer. Mehr weltlich war der Schulunterricht in den Märkten und Städten, zu praktischen Zwecken. Der Gegensatz beider Schulen spiegelt sich auch in der Sprache. Briefe, Urkunden, weltliche Gesetze kommen den gesprochenen Dialekten sehr nahe; die literarischen Arbeiten bieten dagegen ein unter dem Einfluß des serbischen Vokalismus mäßig verändertes Kirchenslavisch ‚serbischer Rezension', welches sich im 14. Jahrhundert auch nach Makedonien verbreitete.[3]) Cyrillisch schrieb man auch in den Küstenstädten. In Ragusa, wo die jungen Edelmanns- und Bürgerssöhne bei den von der Gemeinde besoldeten Lehrern rechnen, Handelsbriefe und Rechnungsbücher italienisch und Obligationen lateinisch schreiben lernten, wird einmal (1390—1392) ein eigener ‚magister litterarum selavicarum' in den Diensten der Stadt erwähnt, ein Bulgare Niko-

[1]) Emil Kałużniacki, Beiträge zur älteren Geheimschrift der Slaven, S. Ber. W. Akad. 102 (1883). Über die serbischen Geheimschriften: Vladimir Krasić in Letopis 157 (1889), Ljubomir Kovačević im Glasnik 56 (1884) 340, Tihomir Ostojić im Arch. slav. Phil. 14 (1892) 478, Dragutin Kostić im Glas 53 (1898) 137 f. und 92 (1913) 1 f.

[2]) Über diese Fragen vgl. meine Bemerkungen im Arch. slav. Phil. 26 (1904) 161 f.

[3]) In Makedonien wurde unter der byzantinischen und in der ersten Zeit der serbischen Herrschaft mit Vokalismus der bulg. Rezension geschrieben, mit Nasallauten, z. B. die Inschrift von Nagoričin 1313 und zahlreiche Codices aus dem Kloster von Lêsnovo 1313—1353: Stojanović, Zapisi Nr. 41, 43, 44, 56, 102; vgl. auch Daničić, Rad 1 (1867) 174. Es ist aber charakteristisch, wie derselbe Stanislav von Lêsnovo 1330 (Stojanović Nr. 56) in bulg. Rezension schrieb, 1342 aber schon in serbischer (eb. Nr. 73—76). Seit 1350 wird der serbische Typus vorherrschend, nicht nur in Makedonien, sondern im 15. Jahrhundert teilweise auch im Westen Donaubulgariens. Vgl. Jordan Ivanov, Izvéstija der bulg. archaeol. Gesellschaft 3 (1912) 62.

laus.[1]) Die Schreibekunst war in weite Kreise verbreitet; zufällig hat sich ein cyrillischer Brief erhalten, den 1445 bei den Mühlen von Breno ein Diener an seinen Herrn, einem ragusanischen Patrizier aus der Familie Bucignolo geschrieben hat.[2]) Da die Fürsten die Urkunden nach byzantinischer Art eigenhändig unterschrieben, mußten sie der Schrift kundig sein. Mrkša Žarković, Herr von Valona, einer der serbischen Teilfürsten nach Dušans Zeit, scheint aber über das Kreuzeszeichen nicht hinausgekommen zu sein (1401 f.).[3]) Übrigens wird in Trau in einer Urkunde 1286 sogar ein katholischer Domherr erwähnt, welcher des Schreibens unkundig war (nesciens scribere). In Ragusa hat man 1455 die Adeligen, die nicht lesen und schreiben konnten, aus den Ratskollegien ausgeschlossen.[4])

Bibliotheken gab es nicht nur in den Klöstern, sondern auch im Privathause. Im Besitz der Familie des Königs Vladislav werden 1281 nicht weniger als 30 Handschriften erwähnt, darunter einige Evangelien in schweren Ledereinbänden, beschlagen mit Silberschmuck (tabulae) voll Skulpturen, teilweise besetzt mit Edelsteinen.[5]) Die Königin Jelena, Witwe Uroš I., ließ in ihrem Hause Kirchenbücher zu Geschenken abschreiben.[6])

In den Details ist auf die neueren Bearbeitungen der Literaturgeschichte zu verweisen; wir müssen uns hier nur auf die wichtigsten Daten beschränken.[7]) Die belletristischen Werke, deren Kenntnis sich durch Schrift und noch mehr durch mündliche Wiedergabe in den weitesten Kreisen verbreitete, waren indischen, arabischen, griechischen und abendländischen Ursprungs. Die orientalischen Stoffe wurden den Südslaven durch byzantinische und vielleicht auch armenische Vermittlung bekannt. Einen indischen Erzählungsstoff aus dem Kreis der ‚Pančatantra' enthält das Volksbuch ‚Stefanit und Ichnilat', mit Gesprächen zwischen Tieren, z. B. zwischen der Schildkröte und dem Affen, der naiven Schilderung der Schicksale des Ochsen am Hofe des Löwen usw. Aus dem buddhistischen Indien stammt die in christlichem Sinn umgeformte, in ganz Europa beliebte Erzählung vom Eremiten Barlaam und dem Prinzen Joasaf. Eine Erzählung handelt über den biblischen König Salomo und seine Frauen. In den Stoffen der ‚Tausend und einen Nacht' hat ihren Ursprung die auf einer alten jüdischen Sage beruhende Geschichte vom assyrischen König Sinagrip und seinem Minister, dem weisen Akyrios. Aus dem Sagenkreise des hellenischen Altertums hat sich bei allen europäischen Völkern stets der größten Beliebtheit erfreut die Geschichte von Troja. Bei den Südslaven stammt der ältere Text aus der griechischen Chronik des Malalas. Der jüngere Text ist abendländischen Ursprungs, zuerst bei den Kroaten an der Adria um 1300 nachweisbar, um 1345 auch in Bulgarien bekannt, bezeichnet als die ‚Romanze von Troja' (rumanac trojski).[8]) Die Namen der Helden sind darin mitunter arg entstellt, in einem glagolitischen Codex z. B. Patroklos gar zu einem — Protokoluš. Sehr viel gelesen wurde bei Bulgaren, Serben und Kroaten die Geschichte Alexander des Großen, auch in doppelter Fassung. Der ältere Text stammt aus dem Roman des Pseudo-Kallisthenes. Jünger ist die serbische ‚Aleksandrija', wo Alexander der Große unter dem Einfluß des abendländischen Romantismus zu einem christlichen Ritter umgeformt ist.[9]) Das Echo dieser Lektüre hört man auch in Daniels Biographien, in den Vergleichen mit Alexander, Dareios und dem ‚indischen Caren Por'. Wie bekannt diese Stoffe in weitesten Kreisen waren, sieht man daran, daß ein Zaratiner 1283

[1]) Arch. slav. Phil. 26 (1904) 179 f.

[2]) Spomenik 11, 85 (Nr. 90).

[3]) Als Unterschrift ein oder zwei Kreuze mit den Worten: ‚† Sam gospodin Mrkša učini', ‚+ Gospodin Mrkša učini †' (Herr Mrkša hat es selbst gemacht). Spomenik 11, 47, 49 (nur in Abschrift erhalten).

[4]) Arch. slav. Phil. 26, 174 A. 1.

[5]) Rad 1 (1867) 136 f. Smičiklas, Codex dipl. 6, 390.

[6]) Daniel 68.

[7]) Handbücher: M. Murko, Geschichte der älteren südslavischen Literaturen, Leipzig 1908. In serb. Sprache: Pavle Popović, Übersicht der serb. Literatur (Pregled srpske književnosti) Belgrad 1909, 2. A. 1913 (mit reicher Bibliographie); Andra Gavrilović, Geschichte der serb. u. kroat. Literatur (Istorija srpske i hrvatske književnosti), Belgrad 1910, 2 Bde. Eine Anthologie mit Texten aus der altserb. Literatur: Novaković, Primeri književnosti i jezika staroga i srpsko-slovenskoga, 3 A, Belgrad 1904, 673 S.

[8]) Vgl. Murko 95, 131, 181.

[9]) Murko 95 f., 182.

und ein Kroate aus Novi im Küstenland 1422 Bucifala heißen, nach dem Streitroß Alexander des Großen.[1]) Die südslavische Übersetzung des Digenis Akritas ist bisher nicht zum Vorschein gekommen; aus ihr stammen aber, nach sprachlichen Spuren zu urteilen, die russischen Bearbeitungen dieses byzantinischen Stoffes. Leser fand auch das von einem gewandten Übersetzer bearbeitete mittelgriechische Obstbuch ‚Porikologos'. Der Kaiser Quitte (car Gdunije), umgeben von anderen Früchten als Hofwürdenträgern, sitzt zu Gericht über dem ‚seligen Weintraube' (Grozdije) und läßt den Mann pressen und martern; das Blut des Verurteilten wird von den Menschen getrunken. Aus den dalmatinischen Städten verbreitete sich mündlich der Inhalt abendländischer Heldenlieder. Eine Kenntnis der Karlssage ist in Serbien bemerkbar an den Personennamen Oliver und Orlanda (s. oben 3, 28), in Dalmatien an den Namen Orlandus, Paladinus und ebenso Oliverius. Tristanus hieß 1485 ein Metzgermeister von Ragusa. Die Geschichten des Artuskreises kannte man selbst in den Bergen Nordalbaniens; 1402 wird in Ragusa ein Dominchus Bozizi dictus Merlinus aus Drivasto erwähnt.[2])

Der Wißbegier der frommen Leute des Mittelalters genügten die kirchlich anerkannten Bücher des Alten und Neuen Testamentes ganz und gar nicht. Über die Details der Schöpfungsgeschichte, über die hervorragenden Persönlichkeiten der beiden Testamente, über Himmel und Hölle und die Geheimnisse der Zukunft wollte man weit mehr lesen oder hören. Da fand man reichliche Belehrung in den zahlreichen Apokryphen, teilweise sehr alten Ursprungs, die mit ihrer populären und phantastischen Darstellung nicht selten eine Mittelstellung zwischen Theologie und Dichtung einnehmen. Nach Serbien kamen sie, ebenso wie nach Rußland, meist aus Bulgarien. Es sind fast sämtlich Übersetzungen aus griechischen Originalen.[3]) Zum Alten Testament gehören die Bücher über Adam und Eva, die Biographie der Asenet, Tochter der Pentefrij (Putifar) und Frau des schönen Joseph, der Bericht des Jeremias über den Fall von Jerusalem, die Visionen des Daniel und Isaias, die Apokalypse des Baruch mit der Schilderung der sieben Himmel, das Buch des Enoch, die apokryphe Erzählung von Job. Das Neue Testament betreffen die Berichte über den Tod der Mutter Gottes, über den Rundgang der Mutter Gottes durch die Hölle, der Bericht des Persers Afroditian über die Geburt Christi, die apokryphen Evangelien des Jakob und Thomas, die Vision des Apostels Paulus, eine apokryphe Apokalypse des Apostels Johannes usw. Dazu kommen unechte Heiligenlegenden, über die Marter des hl. Georg, das Leben des hl. Vasilij des Neuen mit ausführlicher Schilderung von Himmel und Hölle, die Fragen und Antworten des hl. Vaters Efrem, das Gespräch der drei Kirchenväter Grigorij, Vasilij und Johannes, die Erzählung von den zwölf Freitagen, welche mit einer Disputation zwischen Franken und Juden in Durazzo endigt u. a. Als bogomilisch galten in unseren Zeiten die Schriften eines Popen Jeremias über das Holz des Kreuzes, wie Christus Pope wurde, wie Christus ackerte usw., bis die neuen Untersuchungen von Sokolov, Jagić und Radčenko ihren Zusammenhang mit dieser Sekte sehr in Frage stellten.[4])

Zur Ergründung der Zukunft dienten die vielen Zauberbücher: das Geburtsbuch (Roždanik) mit Horoskop je nach dem Tag der Geburt, das Kalendenbuch (Koleda) mit Wahrsagungen über Ernte, Wein, Honig, Viehstand, Überschwemmungen, Kriege usw. je nach dem Wochentag, auf welchen das Weihnachtsfest fällt, das Mondbuch (Lunnik), nach welchem es z. B. am ersten Monatstag gut ist zu kaufen und zu verkaufen oder zu heiraten, am zweiten gut mit den Vlastelinen zu sprechen, während z. B. der am zwölften gekaufte Sklave (rab) seinem Herrn davonlaufen wird. Hieher gehört das Donnerbuch (Gromovnik, Βροντολόγιον) mit Wahrsagungen aus dem Donner nach den Jahreszeiten, dessen griechisches Original nach neueren Forschungen auf ein babylonisches

[1]) Meine Rom. Dalm. 3, 11.

[2]) Meine Rom. Dalm. 1, 68; 3. 42. Vgl. ein Handschriftenverzeichnis aus Zara 1389 Arch. slav. Phil. 25 (1903) 167.

[3]) Ausgaben von Daničić, Jagić, Novaković und Polívka in den Starine. Vgl. die russ. literaturhistorischen Arbeiten von Tichonravov, Pypin, Veselovskij und Speranskij. Serbische Kataloge der echten und unechten Bücher herausgegeben von Jagić, Starine 9, 91 f. Nach M. Speranskij, Serbskije spiski knig istinnych i ložnych in den Čtenija der Moskauer hist. Gesellschaft 1908, III. Beilage 41—45 stammen sie jedoch aus den russischen Verzeichnissen des 16. Jahrhunderts und sind nicht älter.

[4]) Vgl. Dr. Miloš Weingart, Počátky bogomilství, Prag 1913, S. A. aus dem Slovanský Sbornik Bd. 16.

Donnerbuch zurückgeht,[1]) das Zitterbuch (Trepetnik, Σεισμολόγιον) mit Deutungen der Gefühle in den Fingern und anderen Gliedern, das Sternbuch (Zvězdočьtьc) und das Traumbuch (Sanovnik, Ὀνειροκριτικόν). Der Einfluß dieser Literatur reicht vom Mittelalter bis in unsere Tage. Handschriften der Apokryphen gibt es noch aus dem 19. Jahrhundert. Auch in der Volksdichtung sind Nachklänge dieser Lektüre vorhanden.

Gewaltig ist die Zahl der Übersetzungen der kirchlich anerkannten theologischen Bücher, eine ganze Bibliothek von liturgischen, hagiographischen, patristischen und kanonistischen Werken. Die Übersetzungsarbeit hat in Bulgarien im Zeitalter des Caren Symeon († 927) begonnen. In Serbien wurden diese Übersetzungen revidiert, berichtigt und durch neue vermehrt. Originalarbeit sind die Biographien (žitije) und Officia (služba) der serbischen Heiligen.

Hellenische Weisheit enthalten die didaktischen Sammlungen, vor allem eine Übersetzung der Menandersentenzen[2]) und Bruchstücke der Florilegien, mit Aussprüchen der weisen Männer von Salomo, Sokrates, Diogenes und Plutarch bis zu den Kirchenvätern. Byzantinische Elemente sind in den lebenden serbokroatischen Sprichwörtern noch klar bemerkbar.[3]) Auf der antiken Wissenschaft beruht eine kleine Kosmographie mit Nachrichten über die Welt, von Sinae (China) im fernen Osten bis zur Straße von ‚Gadira', der Insel Thule und den ‚Inseln der Seligen' im Westen, begleitet von Bemerkungen über Erdbeben, Winde, Wolken, Blitz und Donner, Sterne, die Sonne usw.[4]) Die Tierwelt, den Löwen, Elephanten, Wisent (zubr), Adler usw. behandelt der Physiologus.

In der Prosa ist das Originellste das Gesetzbuch des Caren Stephan Dušan: Historische Studien haben im mittelalterlichen Serbien keinen rechten Boden gefunden. Wenig gelesen wurden selbst die älteren slavischen Übersetzungen byzantinischer Chroniken, wie des Malalas und des Georgios Hamartolos, nach deren Muster die große russische Annalenliteratur seit dem 11. Jahrhundert entstanden ist. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Klöster des Athos, welche den Serben die wichtigsten Quellen literarischer Bildung boten, im Gegensatz zu den Abteien Westeuropas kein Sitz lokaler Geschichtsschreibung waren. Annalen des Athos gibt es nicht. Mehr gefielen den Serben die wortreichen und inhaltsarmen Reden zur Verherrlichung der Heiligen, z. B. über die Wunder des hl. Demetrios von Thessalonich, und die höfische Beredsamkeit der Komnenenzeit. Das hatte zur Folge, daß in Serbien an Stelle der Geschichtsschreibung die paneggyrische Biographie trat, abgefaßt als Rede. Sowohl König Stephan als Erzbischof Daniel reden ihre Hörer oder Leser an als Bischöfe, Priester und Mönche, als Väter, Brüder und Kinder, als Christusliebende und Geliebte (ljubimici, ἀγαπητοί). Diese Literatur beginnt mit zwei Biographien des Nemanja, verfaßt von seinen beiden Söhnen, dem König Stephan dem Erstgekrönten (noch als Großžupan, um 1215) und dem späteren Erzbischof Sava. Diese Brüder waren aber unter den Schriftstellern auch die ersten und letzten Mitglieder des Hauses der Nemanjiden. Der um sein Vaterland hoch verdiente König Stephan selbst hat keinen Biographen oder Lobredner gefunden. Das Leben Savas schildert in einer ermüdend wortreichen Schrift der Hieromonach von Chilander Domentian (1254), der in phrasenreichen Umrissen auch eine Vita des hl. Symeon (Nemanja) verfaßt hat (1264). Lebhaft und klar stilisiert ist die mehr historische, aber stellenweise lyrisch angehauchte Biographie des Sava vom Mönch Theodosij; der aufmerksame Leser bemerkt jedoch bald, daß der Verfasser kein Zeitgenosse ist.[5]) Rozanov versetzt die Abfassung dieses Werkes in die Jahre 1322—

[1]) Vgl. Byz. Z. 21 (1913) 568.

[2]) Jagić, Die Menandersentenzen in altkirchenslav. Übersetzung, S. Ber. W. Akad. 126 (1892). M. N. Speranskij, Übersetzungssammlungen von Sprüchen in dem slav. russ. Schrifttum (Perevodnyje sborniki izrečenij v slav. russ. pismennosti), Moskau 1904, 577 und 245 S., besonders über die slavische Gnomen- und Spruchliteratur; vgl. K(rumbacher), Byz. Z. 16 (1907) 330.

[3]) Eine Vergleichung der serbo-kroat. Sprichwörter mit den lat. u. griech. von Kasumović in Rad 189 (1911) und 191 (1912), in 975 Nummern; vgl. die Referate von Jagić, Arch. slav. Phil. 35 (1913) 280—284 und Paul Marc, Byz. Z. 21 (1913) 567—568. R. Altenkirch, Die Beziehungen zwischen Slaven und Griechen in ihren Sprichwörtern, Arch. slav. Phil. 30 (1908) 1—47, 321—364.

[4]) Herausgegeben von Novaković, Starine 16, 41—56.

[5]) Älteste Handschrift des Theodosij von 1336. Wie fern ihm die Ereignisse vor 1250 waren, sieht man an der Verwechslung des Kaisers Theodoros von Epirus mit Kaiser Theodoros Laskaris I von Nikaia; sie kommt übrigens auch bei

1336.[1]) Das größte altserbische Werk dieser Art sind die Biographien der Könige (bis 1335) und der Erzbischöfe, später Patriarchen (bis 1376), bekannt unter dem Namen Daniels. Der Erzbischof Daniel II. († 1338) ist aber nur der Verfasser des älteren Teiles. Anonyme Schüler und Fortsetzer haben das Werk fortgeführt, wobei sie aber bei den Königen nach den ersten drei Jahren Dušans aufhörten und die kirchlichen Würdenträger nach Daniel II. nur kurz behandelten. Stephan Dušans Zeit ist uns deshalb aus einheimischen Darstellungen nicht bekannt. Russische Historiker unserer Tage, wie Hilferding und Golubinskij[2]), haben die Schmeichelei der Biographien der Schule Daniels hart getadelt. Wenn der ‚sündhafte und unwürdige Diener Christi, der demütige Daniel' sich außer Stande fühlt die ‚wunderbaren und unsagbaren Werke' Uroš II. aufzuzählen, zahlreich wie die Sterne des Himmels oder der Sand des Meeres, kann man die Phrase noch annehmen. Aber mit Staunen liest man z. B. die Stelle, wie ‚dieser fromme König Uroš (II.) seinen geliebten Sohn Stephan geblendet hat' (semu bo blagočьstivomu kralju Urošu oslêpivšu syna svojego vьzljubljenaago Stefana).[3])

Aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, als noch die Kinder von Dušans Halbbruder Symeon lebten, stammt der ‚Rodoslov', eine kurzgefaßte genealogische Schrift über das Haus Nemanjas, welche meist über Klostergründungen berichtet und sich als Anhang an eine Darstellung der Weltgeschichte einführt. Jünger sind die Annalen, die ‚Letopisi', deren Daten zwar 1139 beginnen, aber vor 1389 äußerst dürftig und unvollständig sind, abgesehen von chronologischen Fehlern.[4]) Erst die Despotenzeit hat bessere Geschichtswerke hervorgebracht.

In der Kunst ist, ebenso wie wir es schon bei der Architektur bemerkt haben, ein doppelter Einfluß zu bemerken, aber in der Malerei überwiegt bald das Muster von Byzanz. Die abendländischen Elemente gehören der älteren Zeit an. In dem ältesten serbischen Kodex, dem Evangelienbuch des Fürsten Miroslav von Zachlumien, des Bruders Nemanjas, geschrieben am Ende des 12. Jahrhunderts im Küstenlande, wird bei einer Miniatur der hl. Johannes der Täufer, serb. Joan Predteča (Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος) ganz nach italienischer Art ‚Zvan Batista' (Giovanni Battista) genannt.[5]) Occidentalischer Art sind auch die Skulpturen der älteren Kirchen (s. oben 3, 8 f.). Später treten diese dalmatinischen Einflüsse zurück. Nach Pokryškin sind die Freskenbilder der serbischen Kirchen aus dem 12. und 13. Jahrhundert rein byzantinisch, während sich im 14. Jahrhundert ein Einfluß der italienischen Frührenaissance bemerkbar macht. Kondakov verlegt in dem Werke über die christlichen Kunstdenkmäler des Athos die Entstehung einer serbischen Kunst in das 13. Jahrhundert, ihre Glanzepoche in die Zeiten des Königs Stephan Uroš II. Milutin und des Caren Stephan Dušan.[6]) Schriftliche Zeugnisse gibt es nur sehr wenige, vor allem die Nachricht, daß Erzbischof Sava I. griechische Maler nach Serbien mitgebracht habe (s. oben 3, 6). In Studenica und Žiča ist der Einfluß der älteren byzantinischen Schule des 13. Jahrhunderts zu bemerken; in beiden Kirchen schließen sich daran jüngere Malereien des 16. Jahrhunderts.[7]) Tiefgreifend war der Widerhall der Renaissance

Gregorovius vor, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter 5 (Stuttgart 1865) 119 (Kaiser Peter von Courtenay wurde Gefangener ‚des Despoten Theodor Laskaris von Epirus'). Theodosij verlegt die Frankenherrschaft in Durazzo (1259 f.) schon in die Zeit um 1234, als dort König Radoslav von Serbien als Flüchtling verweilte; damals gehörte aber die Stadt noch den Griechen von Epirus.

[1]) S. P. Rozanov, Istočniki, vremja sostavlenija i ličnost sostavitelja Theodosijevskoj redakcii Žitia Savvy Serbskago (Quellen, Zeit der Abfassung und Persönlichkeit des Verfassers der Theodosianischen Redaktion der Vita des Sava von Serbien), Izvêstija der Klasse für russ. Sprache und Literatur der russ. Akademie 16 (1911), Heft 1, 136—209.

[2]) Golubinskij, Kratkij očerk istorii pravoslavnych cerkvej bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj (Kurze Übersicht der Geschichte der orthodoxen Kirchen, der bulgarischen, serbischen und rumänischen), Moskau 1871 S. 506 bemerkt bei der Erwähnung der schrecklichen Rhetorik und der maßlosen Lobpreisungen Daniels, es wäre für die Serben unvorteilhaft, wenn man den Charakter eines ganzen Volkes nach diesem einen Buche beurteilen würde.

[3]) Daniel ed. Daničić 127—128, 163.

[4]) Ljubomir Stojanović, Zur Entstehung der serbischen Annalistik. Arch. slav. Phil. 23 (1901) 630—634: entstanden aus den Typika mit Notizen über die Todestage der Herrscher, Erzbischöfe und Patriarchen, mit einigen Daten aus der politischen Geschichte.

[5]) Vgl. meine Geschichte der Serben 1, 226. Kondakov, Arch. slav. Phil. 21 (1899) 307.

[6]) N. P. Kondakov, Pamjatniki christianskago iskusstva na Athonê, Petersburg (Akademie der Wissenschaften) 1902. 193.

[7]) Dr. Petković im Godišnjak 23 (1909) 201.

der griechischen Ikonographie des 14. Jahrhunderts, mit wachsendem Naturalismus. Kondakov und Millet halten die Fresken von Nagoričin (1313) in Komposition, Art der Zeichnung und Ausführung in Farben vielleicht für die besten der serbischen Kunst. Die aus derselben Zeit stammenden Bilder von Gračanica sind weniger gelungen, auch die der Kirchen der Landschaft von Skopje meist schwerfällig; die von Lesnovo und Zaum am See von Ochrid gehören aber zu den hervorragenden Leistungen griechischer Meister.[1]) Nach Kondakov ist in den serbischen Fresken im Gegensatz zu den byzantinischen Mustern die Belebung der Pose merkwürdig, eine Art Nervosität.[2]) Realistisch sind die serbischen Porträts der Herrscher und Edelleute, welche nach Diehl durch Wahrhaftigkeit des Ausdruckes an die byzantinischen Bildnisse dieser Zeit in Konstantinopel, Mistra und Trapezunt erinnern.[3]) Das Studium dieser Denkmäler ist aber auch mit vielen Schwierigkeiten verbunden, infolge der vielen Erneuerungen der Fresken in der Türkenzeit. In der von König Uroš II. 1314 erbauten Kirche der hl. Joachim und Anna in Studenica sehen die schönen Fresken nach Strzygowski aus wie Kopien der Mosaiken des eben in derselben Zeit von dem Kanzler des Kaisers Andronikos II., von Theodoros Metochites restaurierten Klosters Chora (jetzt Kachrié-Dschami) in Konstantinopel.[4]) Dr. Petković fand aber bei diesen Fresken ein spätes Datum, das Jahr 1609.[5]) In einem Psalter aus der Zeit des Despoten Georg wollte Strzygowski in den Miniaturen Spuren der Nachahmung syrischer Vorlagen finden, doch hat seine Ansicht nicht überall Anklang gefunden.[6])

Auch in Dalmatien sind orientalische und occidentalische Einflüsse nebeneinander bemerkbar. In Cattaro besaß um 1330 Haus und Weingärten die Familie eines griechischen Malers, ‚quondam Nicole pictoris Greci'.[7]) In Ragusa gab es griechische ‚pictores', die von der Gemeinde einen Beitrag zur Miete eines Geschäftslokales (stacio pro arte sua) bezogen; es war 1367 ‚Hemanuel Greeus pictor', 1384 ‚magister Georgius Grecus pictor'.[8]) Dagegen waren die in Ragusa erwähnten ‚Benne pictor' 1278, ‚Nicolaus pictor' 1285 und ‚magister Yvan pictor' 1296 wahrscheinlich Einheimische. Ein italienischer Maler, Magister Michael aus Bologna malte 1318—1324 die Fresken in der Domkirche S. Mariae Maioris, zuletzt in der alten St. Stephanskirche (s. oben 3, 5), worauf er auch ein Antiphonale der Marienkirche mit Miniaturen zierte. Kleine Heiligenbilder malte 1347 Misiole aus Zara. Diese Bilder (εἰκών) auf Holz, in Serbien i k o n a, in Ragusa a n c o n a (auch ‚altariolum sive ancona') genannt, waren oft reich verziert mit Schnitzwerk, Silber und Gold. Sie bildeten, wie bei den Byzantinern, nicht nur den Schmuck der Kirchen, sondern auch des Privathauses, besonders des Schlafgemaches. An 20 ‚ycone' werden im Deposit der Familie des Königs Vladislav aufgezählt; es waren Bilder Christi, der Mutter Gottes, des Erzengels Michael, Johannes des Täufers, der Apostel Peter und Paul, der Heiligen Simeon, Georg, Theodor, Nikolaus, meist mit Silberschmuck, Perlen und Steinen. Zwei Christusbilder werden dabei als alt (ycona vetus) bezeichnet; ein Marienbild war auf Elfenbein gemalt (ycona de ossa).[9])

Goldstickereien für die Kirchen wurden am Hofe frommer Fürstinnen gearbeitet. Im Deposit des Königs Vladislav gab es ein Seidentuch, dessen Goldstickerei Christus mit den Jüngern darstellte, Altardecken aus Samt, Kelchdecken, Kirchengewänder usw., daneben ein vergoldetes Rauchfaß aus Kupfer, einen aus Kokosnuß geschnitzten, versilberten Kelch (calix de nuce Pharaonis) usw.[10]) Nach den Erzählungen des Daniel hatte König Stephan Dragutin in seinem Hause eine ganze Werkstätte für Geschenke an Kirchen und Klöster, in welcher goldene und

[1]) Diehl, Manuel 755.
[2]) Kondakov, Makedonia 66.
[3]) Diehl a. a. O.
[4]) Strzygowski, Byz Z. 16 (1907) 731, 738.
[5]) Godišnjica 24 (1910) 289.
[6]) Strzygowski über den Münchener Psalter, Denkschr. W. Akad. 52 (1906). Dagegen Diehl, Manuel 795. Anders Bertaux, Journal des Savants 1911; vgl. Byz. Z. 21 (1913) 661—662.
[7]) Not. Cat. 1326—1334 p. 120.
[8]) Mon. Rag. 4, 96. Cons. maius 28. März 1384 Arch. Rag.
[9]) Urk. 1281 Rad 1, 136—138 = Smičiklas, Codex dipl. 6, 390—391.
[10]) Urk. 1281 a. a. O. Ein Kelch aus Kokosnuß jetzt im Kloster Bešenovo in Südungarn: Starinar 3 (1886) 94.

silberne, mit Perlen und Edelsteinen geschmückte Kirchengefäße gemacht wurden, Kelche, Weihrauchfässer, Leuchter, ebenso ausgesuchte Kirchengewänder.[1]) Zum Zeremoniell des byzantinischen, serbischen und russischen Hofes gehörte zum Schluß der Tafel der Genuß geweihten Brodes, ganz nach Vorbild der Klöster, aus eigenen flachen Kirchenbechern, die man altserbisch panagiar (παναγιάριον) nannte. Als Daniel, damals Igumen von Chilandar, zu Stephan Dragutin kam, nahm der König ‚von seiner Tafel (trapeza) goldene Panagiare, geschmückt mit Perlen und edlen Steinen' und schenkte sie ihm zum Andenken.[2]) Wohl zur Herstellung kirchlicher und weltlicher Gefäße hat der Edelmann Tripe de Buchia aus Cattaro den Goldschmied Petrus aus Venedig 1313 in Ragusa auf ein Jahr in die Dienste des Königs Uroš II. aufgenommen, mit der Verpflichtung ‚laborare fideliter de arte sua dicto domino regi', gegen Versprechen eines Lohnes von 8 ‚libre venetorum grossorum' jährlich und einer geziemenden Kost (bibere et comedere convenienter), doch der Vertrag wurde wieder aufgelöst und im Buche gestrichen.[3]) Erhaltene Stücke mit Inschriften aus der Nemanjidenzeit gibt es sehr wenige. Ein jetzt verschollenes Kästchen für das Holz des heiligen Kreuzes mit Bild und Widmung des Königs Vladislav gab es noch im 18. Jahrhundert im Kloster des hl. Paul auf dem Athos. Ein Kreuz mit Widmung des Königs Stephan Uroš II. an die bischöfliche Kirche von Ras wird jetzt im Dominikanerkloster von Ragusa verwahrt. Ein kostbares Kreuz, Geschenk der Königin Helena für das Kloster Sopoćani, war noch im 18. Jahrhundert vorhanden. Das Kloster Dečani besitzt ein Kreuz mit der Inschrift des Stifters, des Königs Uroš III.[4])

Intensiv war der soziale Einfluß des Christentums. Vom alten Heidentum hat sich, besonders in abgelegenen Landschaften, als Rest nur verschiedener Aberglaube erhalten. Die heidnischen Götter sind der Vergessenheit anheimgefallen; behauptet haben sich die kleineren Geister bis auf den heutigen Tag, vor allem die Vilen (Elfen), die Vorstellungen über den Werwolf (vukodlak) und die Vampyre usw.[5]) Daniel erzählt, wie König Stephan Dragutin die Leute in der Mačva, welche in ‚Dunkelheit und Finsternis' lebten, durch Belehrung zum Licht des Heiles gebracht hat.[6]) Die Bemühungen der Herrscher haben auch von griechischer Seite volles Lob gefunden. Der Erzbischof Demetrios Chomatianos von Ochrid schreibt an den Patriarchen Germanos in Nikaia, Serbien sei ‚geziert durch Frömmigkeit, durch evangelischen Lebenswandel und die Würde guter Sitte von jeder Art', und lobt in einem Briefe den König Stephan Radoslav, er habe frommen Sinn und Liebe zu Gott von seinen Vorfahren geerbt.[7]) Wie stark das Interesse für theologische Fragen am serbischen Hofe war, sieht man eben an dieser Korrespondenz zwischen König Radoslav und Erzbischof Demetrios, ebenso noch im 15. Jahrhundert an der zwischen Despot Georg und dem Konstantinopler Patriarchen Gennadios Scholarios.[8]) Fromm waren auch die lateinischen Städter des Küstengebietes. Philippus de Diversis rühmt den fleißigen Kirchgang und die Freigebigkeit der Ragusaner und der Ragusanerinnen.[9]) Bei aller Frömmigkeit blieben aber die Serben ferne von mystischer Grübelei, wie sie im mittelalterlichen Bulgarien und im modernen Rußland vorkam. Nur in den Küstenstädten machte sich der Einfluß der italienischen Flagellanten bemerkbar; in Cattaro, Ragusa und Stagno werden im 14. und 15. Jahrhundert Büßergesellschaften der Geißelbrüder erwähnt (fratilia verberatorum, fuschatorum, ital. schola di fustadori, slav. fruskaturi).[10])

Ihre Frömmigkeit betätigten die Fürsten durch die Sitten des täglichen Lebens. Unter den Schätzen des Königs Vladislav gab es Säckchen mit Reliquien zum Tragen am Halse. Auf

[1]) Daniel 36 f., 39, 44.

[2]) Über Panagiare zuerst Kondakov in dem Buche über den Athos 222 f. mit Bildern. Daniel 45.

[3]) Div. Canc. 1313, 7. Juni, im Arch. Rag.

[4]) Stojanović, Zapisi Nr. 4930, Nr. 39, 45, 61. Mon. serb. 70.

[5]) Vgl. meine Geschichte der Serben 1, 160—171 im Kapitel über Heidentum und Christentum.

[6]) Daniel 28.

[7]) Demetrios Chomatianos ed. Pitra col. 495 (Nr. 114) und 685.

[8]) E. v. Dobschütz, Ein Schreiben des Patriarchen Gennadios Scholarios an den Fürsten Georg von Serbien, Arch. slav. Phil. 27 (1905) 246—257.

[9]) Philippus de Diversis ed. Brunelli p. 92.

[10]) Fruskaturi in Stagno, Arch. slav. Phil. 21 (1899) 521.

Reisen ging man nach der Ankunft zuerst in die Kirche des Ortes. Die Königin Simonida verbeugte sich in Belgrad in der Metropolitankirche vor dem wundertätigen Bilde der Mutter Gottes und begab sich dann erst zu ihrem Schwager und ihrer Schwägerin, dem König Stephan Dragutin und der Königin Katharina. König Stephan Uroš II. Milutin empfing vor dem Ausmarsch gegen die Griechen (1282) den Segen des Bischofs und der Geistlichkeit. Er betete in den Stunden der Gefahr von Seite der Byzantiner und Tataren inbrünstig zu seinen ‚heiligen Herren', seinen Vorfahren, den Heiligen Symeon (Nemanja) und Sava.[1]) Von den guten Werken standen in erster Reihe Kirchenbauten und Schenkungen an Klöster, in Gold und Silber, in Schafen, Ochsen und Pferden, in Kirchengewändern und fruchtbaren Grundstücken. Ergreifend ist die Schilderung Daniels, wie die Königinwitwe Helena die Klosterkirche von Gradac baute. Während des Baues hatte sie Tag und Nacht keine Ruhe, versorgte die Handwerker und Arbeiter mit reichlichem Lohn und Nahrung und verfolgte mit freudigem Herzen das Emporwachsen der Mauern. Wie ein Kriegsmann, der einen Sieg erfochten hat, pries sie den Allmächtigen, als sie die feierliche Kirchenweihe erlebte.[2]) Dem Beispiele der Landesherren folgten die Adeligen. Als Daniel II. Erzbischof war, brachten sie silberne und goldene Gefäße und andere Reichtümer, ohne zu sparen, in die Kirche von Žiča, um Befreiung von den Sünden zu erlangen.[3])

Eine Pflicht der Fürsten und der Geistlichkeit war die Armenpflege. Nemanja wird von den Biographen gefeiert als Beschützer der Armen, der Blinden, Lahmen, Stummen und Waisen; er kaufte Schuldner los und ließ Sklaven frei. Sava lehrte in seinen Predigten die Hungrigen zu speisen, Obdachlose in das Haus aufzunehmen, Nackte zu kleiden, Witwen und Waisen zu schützen, Sklaven loszukaufen und freizulassen.[4]) Die Königin Helena sammelte bei sich in ihrem Hause stets Töchter armer Leute, die sie erzog und als sie herangewachsen waren, reich beschenkt vermählte. Eigenhändig beteilte sie die Armen mit Speise und Kleidern. Am Hofe des Königs Stephan Dragutin sammelten sich Arme, Blinde und Lahme nicht nur aus Serbien, sondern auch aus fernen Ländern. Ebenso sah man in der Residenz des Königs Stephan Uroš II. Milutin armes Volk aus Serbien, aus ‚überseeischen Ländern', von den ‚Inseln des Meeres' und selbst aus Jerusalem. Unbeschenkt ging niemand weg. Bei Nacht legte der König oft seine schönen Gewänder ab und ging in einem schlechten, alten Kleid, mit verhülltem Antlitz, nur von zwei oder drei Getreuen begleitet, aus seinem Hof hinaus zu den Lagerstätten der schlafenden Armen, um sie mit Geld, Nahrungsmitteln und Kleidern zu beschenken.[5]) Verpflichtet waren zur Beteilung der Armen die Klöster, an deren Pforten sich stets viele Hilfsbedürftige sammelten. In Studenica z. B. erhielten sie vom Igumen Brod, Wein, Gemüse, sowie abgetragene Kleider und Schuhe der Mönche. Es gab für sie beim Kloster ein Gastgebäude (gostinnica) und eine eigene Grabstätte (grobnica).[6])

Schwere Kasteiungen legte sich König Stephan Dragutin auf. Nachts schlief er in einem mit Dornen und spitzigen Steinen gefüllten Grabe. Erst nach seinem Tode fand man, daß er insgeheim am bloßen Leibe ein härenes Bußgewand getragen hat.[7]) Pilgerfahrten ins Heilige Land werden in den Biographien der Erzbischöfe oft erwähnt. Erhalten ist eine lateinische Urkunde, auf der Reise zum Grabe des Herrn ausgestellt in Akkon 1286 von einem Enkel des Nemanja, dem Mönch David, früher genannt Župan Demetrius, einem Sohn des Königs Vlkan.[8]) Ein näheres Ziel hatten Wallfahrten auf den Athos, dessen Abteien auch Car Stephan Dušan mit der Carica Helena besucht hat, oder in die verschiedenen Klöster der Heimat. In Ragusa wurden Wallfahrten im 14. Jahrhundert oft in den Testamenten angeordnet, ausgeführt ‚pro anima' des Erblassers meist von Geistlichen aus Albanien: nach

[1]) Daniel 97, 108, 111, 121.
[2]) Derselbe 75—79.
[3]) Derselbe 367.
[4]) Theodosij bei Pavlović 133.
[5]) Daniel 42, 69, 131, 139—140.
[6]) Typikon von Studenica cap. 38, Glasnik 40, 176.
[7]) Daniel 32—33, 39, 51.
[8]) Spomenik 11, 21.

S. Maria von Ratac bei Antivari, zum hl. Nikolaus von Bari in Apulien, zur Erzengelkirche auf dem Monte Gargano (S. Angelus de Apulia, S. Michael de Monte), nach Assisi, nach Rom, Jerusalem oder zum hl. Jakob von Galicia (Compostella) nach Spanien.[1])

Mächtig war der Wunderglaube. Auf ihm beruht die Verehrung einheimischer Fürsten und Erzbischöfe, die nach ihrem Tode als Heilige betrachtet wurden, seitdem der Grabstein Nemanjas heilkräftige Myrrha von sich gab, wie der Sarg des Myrrhenspenders von Thessalonich (μυροβλύτης, mirotočivi), des hl. Demetrios. Diese Stimmung der Geister sah man bei der Thronbesteigung des Stephan Uroš III. Die Nachricht, dieser geblendete Prinz habe plötzlich das Augenlicht wiedererlangt, verschaffte ihm sofort einen weiten Vorsprung vor allen übrigen Thronprätendenten.[2]) Daniels Biographien erzählen neben den zahlreichen Beispielen der Heilkraft der hl. Gräber auch ganz wunderbare Geschichten aus den Klöstern des Landes. Den Erzbischof Arsenije I. († 1263), der in den letzten drei Jahren seines Lebens im Kloster von Peć gelähmt im Bette lag und von seinen Leuten auf den Händen in die Kirche getragen wurde, besuchten in seiner Zelle kurz vor der Todesstunde drei rätselhafte Jünglinge. Nach einem frommen Gespräch empfahlen sie sich geziemend und verschwanden. Man konnte sie nicht mehr finden. Arsenije erkannte, daß es drei Engel Gottes (angeli božiji) waren. Einige Jahre später wurde in Peć in einer stillen, sternenklaren Nacht um Mitternacht aus der Kirche ein Donnerschlag (grom velik) gehört, als ob das Gebäude bis in die Grundfesten eingestürzt wäre. Der Klerus zog mit brennenden Kerzen in die Kirche und fand den Steinsarg des Arsenije zersprungen, wobei aus dem Inneren ein angenehmer Geruch ausströmte. Damit begann die Heiligenverehrung dieses Schülers des hl. Sava. Auch am Marmorsarg des Erzbischofs Jevstatije I († 1286) im Kloster Žiča sah man bei Nacht flackernde Lichter oder hörte Stimmen, wie von tausend Leuten, bis endlich, wie der Biograph behauptet, auf dem trockenen und kalten Stein drei Blumen aufblühten.[3])

Der Mönch Grigorije Camblak beschreibt zahlreiche Wunder am Grabe des Stephan Uroš III. im Kloster von Dečani. In den stürmischen Zeiten nach dem Tode des Caren Stephan habe der Stifter sein Kloster mit strenger Hand beschirmt. Ein Čelnik der Witwe Dušans, der Carica Helena, namens Ivoje, beraubte das Kloster wie ein echter Wolf im Schafspelz. Als er eines Tages gerade während des Mittagsgebetes der Brüder stolz zu Pferde mit vielen Begleitern, die vor ihm und nach ihm sich scharten, dem Tore des Klosters nahte, soll er plötzlich zusammengesunken sein, von dem unsichtbaren ‚Krieger Christi' tief in die Brust getroffen. Später haben die Fürsten einen Kriegsmann Junac zum Schutze des Klosters entsendet, doch auch dieser bedrängte die Mönche mit Willkür und Bosheit. Den Igumen, den er wie einen Gefangenen bei schmaler Kost hielt, drohte er mit seinem eisernen Streitkolben (železna palica) eigenhändig zu erschlagen. Bald ersehien ihm auf einem Feldzuge während der Belagerung einer Burg im Traume Uroš III. in königlichem Gewande und mit langem, ergrautem Bart. Junac erwachte aus dem Schlafe, wie ein wildes Tier brüllend, und war seitdem ein verlorener Mann; krank ließ er sich ins Kloster tragen, wo er in sieben Wochen bei lebendigem Leibe unter furchtbarem Gestank verfaulte.[4])

Bittere Schicksalsschläge ertrugen die frommen, stets auf Wunder gefaßten Leute mit Geduld. Es gab auch Könige, die sich ins Ausland flüchten mußten, wie Stephan Radoslav oder Dragutins Sohn Vladislav II. Gefangene hielt man in Serbien, ebenso wie in Bosnien und Ragusa, in finsteren Gewölben, belastet mit schweren eisernen Fußketten. Bei den Byzantinern war es nicht anders. Im Kriege zwischen Andronikos II und III. wurde der Despot Konstantin, der zweite Sohn Andronikos II., von den Leuten des jüngeren Kaisers in Dimotika in einer Zisterne eingekerkert. Mitunter wurden außerordentliche Vorsichtsmaßregeln ergriffen. Für den in Ketten geschlossenen serbischen Edelmann Brajko Branivojević stellten die Ragusaner 1326 in einem Stadtturm einen eigens für ihn verfertigten Holz-

[1]) Eine Ausnahme ist in dem Testament des ragusanischen Kaufmannes Maroe de Sisa 1363 eine Pilgerfahrt zur hl. Petka (Paraskeva) im Trnov in Bulgarien, ‚a Sca Venera in Tornova'; vgl. meine Rom. Dalm. 2, 12.

[2]) Vgl. meine Geschichte der Serben 1, 355.

[3]) Daniel 261, 263, 315, 317.

[4]) Camblak, Glasnik 11 (1859) 82, 87—92.

käfig auf (cabia de lignamine).[1]) Erlaubt war den Gefangenen überall die Beschäftigung mit Büchern. In der Gefangenschaft der Araber schrieb der byzantinische Admiral Niketas nach einer mißlungenen Expedition nach Sizilien 967 eine heute in der Pariser Nationalbibliothek befindliche schöne Pergamenthandschrift mit Homilien der Kirchenväter.[2]) In einer serbischen Handschrift, welche gleichfalls Reden der Kirchenväter enthält, liest man den Stoßseufzer eines Rajčin Sudić und eines Kijevac (um 1360). Der Kesar (wahrscheinlich Vojihna) hält sie (wohl in Serrai) wegen Hochverrat schon fünf Monate in einem Turm, in Enge und Gestank, wie in einem tiefen Grab. Sie fühlen sich unschuldig und wenden sich hoffnungsvoll zu Gott, dem Schöpfer des Himmels, der Erde und des Meeres, und zur Mutter Gottes des nahen Klosters Kosenica. Eine Inschrift in der Burg Blagaj bei Mostar im Narentatale schrieb ‚ein Gefangener, der sich nicht freut' (sužanj, koji se ne raduje).[3]) Auch in Ragusa war es gestattet, im Gefängnis Heiligenlegenden zu lesen. Bei der Gemütsart der Leute war ein Selbstmord eine Seltenheit; in den langen Reihen der Amtsbücher von Ragusa fand ich einen einzigen Fall verzeichnet.[4])

Die altserbischen Medizinbücher sind meist Übersetzungen griechischer Schriften.[5]) Hippokrates und Galenus werden darin ausdrücklich erwähnt. Die heutige Volksmedizin der Südslaven hat traditionell manches aus dieser ärztlichen Literatur des Mittelalters bewahrt. Die Bücher geben Vorschriften zur Behandlung von Fieber, Zahnschmerzen, Ohrensausen und Schwerhörigkeit, Nasenbluten, Sonnenstich, Schlaflosigkeit, Husten und Halsschmerzen, Hautausschlägen, Gelbsucht, Darmkatarrh, besonders nach dem Durchschwimmen eines Flusses, Gicht, Herzübel, Steinkrankheit u. dgl. Dazu kommen Schwerthiebe, Knochenbrüche, Brandwunden, Hunde- und Schlangenbiß. Der größte Teil der Heilmittel ist vegetabilisch: Quitten, Feigen, Datteln, Zwiebel, Kürbis, Pfeffer, Mandeln, verschiedene Wurzeln, Samen und Rinden, Aloe, Rosenwasser (rodostama), Pech, Öl, Moos usw. Wunden von Schwerthieben wurden z. B. mit Pech und Öl behandelt. Gegen Husten dienten Quitten, in Kuhbutter gebraten, oder weißer mit Honig gedünsteter Zwiebel, oder Feigen, in gutem Wein aufgelöst, nebst Einreibungen der Brust mit Schafbutter. Wein, besonders alter Wein, Essig und Honig werden oft erwähnt. Animalische Heilmittel waren: Eier, Schafmilch und Eselsmilch, Gans- und Hirschfett, Hirschhorn, Eselshuf, Gehirn von Hirsch oder Fuchs, Ziegenunschlitt und Ziegenlunge, Igelhaut, Schnecken und Krebse, Schweinekot (svinje lajno, gegen Hundebiß) und Schwalbenmist. Minerale, wie Schwefel und Salz, hat man seltener verwendet. Sehr gebräuchlich waren Aderlässe und Bäder. Diese Rezeptsammlungen enthalten auch kosmetische Mittel. Nächtliche Umschläge mit Bohnenmehl machen das Antlitz jung, ein Pulver aus Hirschhorn erhält die Zähne weiß, während Einreibungen mit gebranntem Eselshuf das Haar wachsen lassen. Gegen die Folgen des Weingenusses soll man Essig trinken, gegen den Kopfschmerz nach dem Wein sich Umschläge von Epheublättern oder von Kraut auf die Stirne legen. Zwei Rezepte betreffen Fußschmerzen, verursacht von engen Schuhen.[6]) Impotenz und Unfruchtbarkeit sind natürlich nicht vergessen.[7]) Ein Besen, getaucht in das Blut eines schwarzen Ziegenbocks, vertreibt die Flöhe, Nußblüten und wilde Gurken die Wanzen (stenica). Neben Medizinen wurden auch viel Zaubermittel verwendet. Ein Teil davon sind Gebete oder Sprüche, gegen Schlangenbiß, Nasenbluten, Zahnschmerzen, Rheuma, Fieber, Geschwüre, sowie gegen alle Feinde der Kulturen, Raupen, Heuschrecken, Würmer, Schnecken usw. Ein anderer Teil sind Zauberschriften (zapis), oft

[1]) Mon. Rag. 5, 205, 209.

[2]) Anm. des Hase zu Leon Diakonos IV cap. 8. Schlumberger, Nicéphore Phocas (Paris 1890) 462.

[3]) Stojanović, Zapisi Nr. 118, 4664.

[4]) Im Dezember 1414 fand der Küster eines Abends in der Vorhalle der St. Martinskirche von Zonchetto zu seinem Schrecken eine ‚mulier ancilla, suspensa ad trabem', bekleidet mit einem weißen Pelz, ‚gugnum album et super gugnum habebat vestem antiquam ad modum Sclaborum.' Zeugen bestätigten, daß sie sich nach dieser Kirche erkundigt hatte und vor ihr gesessen sei. Aufzeichnung vom 6. Dezember 1414 auf einem Blatt, eingelegt in Liber maleficiorum 1412—1415 Arch. Rag.

[5]) Texte bei Novaković, Primeri, 3. A., 590—605 und Jagić, Starine 10, 81—115.

[6]) Starine 10, 107 Nr. 46.

[7]) Ein Gürtel aus dem Bast der Pappel, mit einem Gebet beschrieben und am bloßem Leibe getragen, verleiht Kraft dem Manne. Eb. 10, 110 Nr. 72.

ganz unverständliche, meist griechische Worte, auf ein Blatt Papier geschrieben, gegen Nasenbluten, Tollwut (bes), Schlangenbiß, oder auf eine Brotrinde gezeichnet gegen Zahnschmerzen und zur Auffindung der Diebe, oder geschrieben auf einem Apfel, den man aufißt, gegen Fieber. Eine Bleitafel mit einer griechischen und slavischen Beschwörungsformel wurde in unseren Jahren in der Umgebung von Mostar gefunden.[1]) In einem der Bücher liest man ein ‚Gebet, wenn man zu Gericht geht'; Gott möge vor allem den Gegnern die Zunge absperren und sie sprachlos machen. Ein geschriebener Zauberspruch wendet sich an die Erzengel Michael und Raphael und den Patriarchen Isaak um Hilfe, um den flüchtigen Sklaven (rab) rasch zurückzubringen. Zu animalischen Zaubermitteln gehört Kopf, Blut und Herz der Fledermaus (lilьk). Wer das Herz eines Raben bei sich trägt, gewinnt beim Würfelspiel.[2])

Von Ärzten (vrač) ist in einheimischen Quellen, wie bei Daniel und Camblak, oft die Rede, aber auch davon, wie die Leute ihr Vermögen ihnen vergeblich geopfert haben und endlich Heilung anderswo fanden, bei den heiligen Gräbern von Žiča und Dečani.[3]) Namen altserbischer Heilkünstler sind aus den Amtsbüchern von Ragusa bekannt, z. B. ein ‚Pervosclavus (Prvoslav) medicus' 1298 und ein ‚Menče Antibaranus medicus' 1330.[4]) ‚Milcinus de Presarin (Prizren), homo domini imperatoris', schloß in Ragusa im November 1349 einen Vertrag wegen der Heilung eines Sohnes des Schuhmachers Medoje von einem Steinleiden (morbus lapidis, qui dicitur malum de petra), um ein Honorar von 20 Perper.[5]) Ein Spezialist für Bruchleiden (serb. kiloreza, wörtlich Bruchschneider) war Obercho, der 1382 in der Kanzlei von Ragusa einen Vertrag mit dem Wlachen Stojislav Popović abschloß, mit einem Honorar von 60 Perper. Stojislav gibt sich ‚wie tot' (posuit se pro mortuo) in die Hände des Obercho; wenn er bei der Behandlung stirbt, darf keiner seiner Verwandten dem Operateur deshalb etwas böses tun. Doch ist am Rande bemerkt, daß beide Parteien vom Vertrage zurückgetreten seien.[6]) Einen Magister Novak aus der Landschaft Luštica bei Cattaro nahmen die Ragusaner 1425 als ‚medicus et barberius' in den Gemeindedienst auf; ebenso beschloß man 1446 den Magister Georgius Albanensis ‚pro physico et cyrugico' (Arzt und Chirurg) der Stadt anzustellen.

Die besoldeten Stadtärzte von Ragusa waren seit dem 13. Jahrhundert meist Italiener von den altberühmten Universitäten von Salerno und Bologna, aus Padua, Ravenna usw., seltener Juden aus Italien oder Griechen. Sehr oft geschah es, daß man sie aus Gefälligkeit zu den Nachbarfürsten beurlaubte. So wurde 1326 Magister Egidius infolge der Bitten des Königs Stephan Uroš III. auf zwei Monate zu ihm entsendet, ebenso wieder 1327.[7]) Bald finden wir italienische Ärzte in den Diensten der einheimischen Fürsten selbst. Ein berühmter medizinischer Schriftsteller, Gulielmus de Varignana, ein Sohn des Professors der Medizin Bartholomaeus de Varignana in Bologna, war Leibarzt des Ban Mladen Šubić von Kroatien und Bosnien. Von seinen in Basel im 16. Jahrhundert gedruckten Werken sind die ‚Secreta sublimia medicinae' 1319 über Auftrag des Ban Mladen verfaßt und ihm gewidmet, worauf Varignana 1320 als Gesandter Mladens nach Venedig kam.[8]) In den Diensten des Stephan Dušan stand 1333 der ‚magister Antonius, physichus salariatus ipsius domini regis', ein Freund des deutschen Ritters Palmanus, des Befehlshabers der Söldner des Königs.[9]) Im Oktober 1408

[1]) Beschrieben von Rešetar, Arch. slav. Phil. 27 (1905) 258—264.

[2]) Starine 10, p. 93, 94, 105, 114. Gebete bei Jacimirskij, Izvèstija d. Abt. f. russ. Spr. 18 (1913), 4, 16 f.

[3]) Daniel 315. Camblak, Glasnik 11 (1859) 82.

[4]) Perviça, uxor quondam Pervoslavi medici, 18. Februar 1298 Div. Canc. 1295. Menče Antibaranus medicus, 17. April 1330 Div. Canc. 1328—1330 Arch. Rag.

[5]) Diversa Cancellariae 1349—1356, Fragmente eingenäht im Buche Distributiones testamentorum 1349—1357, im Archiv von Ragusa.

[6]) Obercho Chiloresa, 29. Januar 1382. Div. Canc. 1381 Arch. Rag.

[7]) Mon. Rag. 5, 225, 240.

[8]) Über Varignana († 1330 in Bologna) vgl. L. von Thallóczy, Glasnik bos. 5 (1893) 6—10 = Wiss. Mitt. 3 (1895) 300—303 mit Abbildung. Das merkwürdige Dedikationsbild eines Münchener Kodex zeigt den Arzt Varignana vor Mladen, wie er dem Ban kniend ein Buch überreicht.

[9]) ‚Dominus Palmanus Teutonicus, stipendiarius domini regis Raxie' verpflichtet sich in Ragusa am 20. Oktober 1333 die Panzer, Helme und andere Rüstungen, Pfeinder eines ungenannten ‚stipendiarius ipsius domini regis,' welche er vom Pauluccius ypothecarius erhalten hatte, binnen 15 Tagen dem Arzt Antonius zu übergeben. Div. Canc. 1334 Arch. Rag.

wurde der Stadtarzt von Ragusa, Magister Daniel de Pasinis de Verona zum Despoten Stephan Lazarević beurlaubt; mit den Vertretern des ‚illustris dominus dispotus Sclavonie', zwei Ragusanern aus der Familie Gradi, schloß er einen Vertrag auf vier Monate, mit einem Honorar von 80 Golddukaten oder 11 Pfund ‚boni argenti mercadanteschi' monatlich.[1]) Stephans Nachfolger Despot Georg hatte dagegen (1429) wieder selbst einen Italiener, den Magister Angelo Muado als Leibarzt in Diensten.[2]) In dieser Zeit lebte in Serbien auch ein Arzt aus Florenz, Magister Hieronymus medicus, Sohn des Magister Johannes de Sancto Miniato; nach seinem Tode reiste sein Bruder Ser Jacobus mit einem Empfehlungsschreiben der Stadt Florenz vom 27. April 1434 an den Despoten nach Serbien, um den Nachlaß abzuholen.[3]) Die vornehmen Bosnier des 15. Jahrhunderts vertrauten immer auf die Hilfe der Ragusaner. Die Ärzte der Republik, Italiener und Griechen, reisten damals oft zum König oder der Königin von Bosnien, zum Großvojvoden Sandalj, zum Herzog Stephan Vukčić und zu seinen Söhnen, oder zu den Zlatonosovići, Nikolići und Vojislavići. Zu Stephan Crnojević von Montenegro wurde 1460 durch einstimmigen Beschluß des Senates von Ragusa der ‚barberius' Cherach zur Behandlung eines Fußleidens gesendet. Die Ratschläge wurden auch brieflich mitgeteilt. So schrieben die Ragusaner z. B. dem Sandalj 1430 durch ihren Gesandten Benedetto de Gondola, sein Leiden, Magenschmerzen mit Seitenstechen, könnte nach dem Urteil der Ärzte mit der Zeit zu einer Steinkrankheit ausarten; er solle deshalb strenge Diät halten und bloß Weißwein, keinen Rotwein trinken.[4])

Kleine Krankenhäuser (bolnica) gab es in den Klöstern, wie schon in Studenica. Im Kloster von Prizren waren es nur 12 Betten, mit der Bestimmung, daß Lahme und Blinde ausgeschlossen seien. Die Heilung von Schwerkranken förderte stets das Ansehen des Klosters und der Kirche.

Bei Fürsten und Adeligen war es nach byzantinischer Art üblich vor dem Eintritt des Todes das Mönchsgewand anzulegen und einen Klosternamen zu erhalten. So war es bei den Königen Stephan dem Erstgekrönten und Stephan Dragutin, bei der Königin Helena, dem Feldherrn Hrelja. Bei den Griechen ließen sich Schwerkranke nicht selten zu Mönchen scheren; als sie aber gesund wurden, wollten sie nichts davon wissen. Vom Erzbischof wurden sie dann oft vom Gelübde befreit, jedoch ihr Leben lang zur Enthaltung vom Fleisch und zum Tragen schwarzer Kleider verpflichtet.[5]) Bei jedem Verluste legte der Hof schwarze Trauerkleider an; so tat es Nemanja mit Frau und Dienerschaft nach der Flucht seines Sohnes, des Rastko (Sava) auf den Athos.[6]) Fürsten, Adelige und Bischöfe wurden stets im Innern der Kirche begraben. Eine gemeinsame Grabeskirche der Landesfürsten, etwa in der Art der Apostelkirche von Konstantinopel mit den byzantinischen Kaisergräbern, der Benediktinerabtei St. Denis bei Paris oder des Domes von Speyer in Deutschland, gab es in Serbien nicht. Die Gründer von Klöstern hat man stets in ihren eigenen Stiftungen zur ewigen Ruhe bestattet. Der Steinsarg war oft bei Lebzeiten vorbereitet, z. B. in Žiča oder Peć für die Erzbischöfe. Daniel schildert das Begräbnis der Königin Helena, der Witwe des Königs Uroš I. († 8 Februar 1314). Im strengen Winter führte der Erzbischof Sava III. mit den Bischöfen die Leiche unter Psalmengesang aus dem Schloß von Brnjaci durch das Ibartal in das von ihr gestiftete Kloster von Gradac. Dort traf König Stephan Uroš II. Milutin mit seinem Hofe ein; er raufte sein Haar, schlug sein Antlitz und vergoß Ströme von Tränen vor der Leiche seiner Mutter, worauf er sie mit den Bischöfen und Igumenen eigenhändig ins Grab legte. Sein Bruder Stephan Dragutin kam erst später, ebenso die beiden Schwiegertöchter der Verstorbenen, die Königinnen Simonida und Katharina, welche das Grab mit goldgestickten Tüchern bedeckten.[7]) Oft gab es Übertragungen. Stephan der Erstgekrönte, neben seinem

[1]) Pucić 1, Beilagen S. X. Vertrag vom 14. Oktober 1408: Div. Canc. 1408, II, Arch. Rag.

[2]) ‚Egregius vir magister Angelus Muado, phisicus domini Georgii Volchi, magnifici domini ducis Rassie et Albanie,' klagt in Ragusa am 10. Februar 1429, sein Diener Nikolaus, ein Ragusaner Bauer, habe ihm im August v. J. in Belgrad zwei gesattelte Pferde, Kleider und Waffen gestohlen. Lam. Rag.

[3]) Makušev, Monumenta historica Slavorum meridionalium, vol. 1 (Warschau 1874) p. 411, 531.

[4]) Jorga, Notices et extraits 2, 277.

[5]) Demetrios Chomatianos Nr. 79, 128, 138.

[6]) Domentian 27. [7]) Daniel 90—98.

Vater Nemanja im Kloster Studenica begraben, wurde bald darauf von seinem Bruder Erzbischof Sava in seine eigene Stiftung Žiča überführt.[1]) König Stephan Dragutin war in der Georgskirche von Ras bestattet; seine Grabinschrift ist aber heute in Studenica zu lesen.[2]) Infolge von Visionen wurden die Leichen aus dem Grabe herausgenommen und in einem Holzsarg (kovčeg oder kivot von κιβώτιον) vor der Ikonostasis neben der Altartür aufgestellt; so war es bei Helena in Gradac und bei Uroš II. in Banjska.[3])

Grabinschriften sind in Serbien seltener als in Bosnien, wenige aus dem 13., mehr aus dem 14. und 15. Jahrhundert.[4]) Die Formeln erinnern oft an die bosnischen, besonders im Westen Serbiens an der Drina. Der Hauptunterschied ist darin, daß die bosnischen Grabsteine meist in großen Gruppen im Freien liegen, die serbischen sich in Kirchen und Klöstern befinden.[5]) Man nannte sie in Bosnien ‚Stein' (kami) oder ‚Zeichen' (bilig). Die Inschriften und Ornamente arbeitete dort der kovač, wörtlich Schmied. Der Tote spricht in der Inschrift in der Regel in der ersten Person; oft hat er bei Lebzeiten sein ‚ewiges Haus' errichtet. Der Adelsstolz liegt in der Betonung, er ruhe auf seinem eigenen Boden, seinem adeligen Erbgut (baština, plemenito), was auch in Serbien an der Drina vorkommt. Der Grundgedanke der Formel ist in Bosnien und Serbien bis nach Makedonien derselbe: erinnert euch, daß auch ihr sterben werdet; ihr werdet sein, wie ich, aber ich werde nie mehr sein, wie ihr.[6]) Stolz klingt die Inschrift eines Knez Radivoj Vlatković in der Herzegovina: ‚in dieser Zeit war ich der beste Mann in Dubrave' (u toj vreme najbolji muž u Dubravah bih).[7]) Auf dem Grabe eines Obren Milatović aus dem Drinagebiet, jetzt im Belgrader Museum, heißt es: ‚gut hat er gelebt und gut ist er gestorben' (i dobri ži, a dobri umrê).[8]) Trauriger gestimmt ist ein Bosnier: ‚Gott, lange ist es schon her, daß ich mich niedergelegt habe und noch viel habe ich zu liegen' (Bože, davno ti sam legao i vele ti mi je ležati).[9]) Oft sind auf den bosnischen Steinen historische und biographische Daten oder ganze Genealogien zu lesen, wie die des Adelsgeschlechtes der Cihorići oder Drugovići im 14. Jahrhundert auf einem Stein bei Veličani gegenüber dem Kloster Zavala auf dem Popovo polje.[10]) Es gibt auch Gräber patarenischer Geistlicher (krstjani), aber daneben, besonders in der Herzegovina, auch Inschriften mit Kreuzeszeichen und anderen klaren Merkmalen der Zugehörigkeit zur serbischen Kirche. Die Verwandten oder Freunde, die den Stein aufgestellt hatten, werden ausdrücklich genannt. An antike Formeln erinnert der Fluch gegen jeden, der das Grab zerstören sollte.

In den Küstenstädten befanden sich die Gräber der Patrizier und Bürger meist innerhalb der Stadtmauern in den Klöstern, in Ragusa besonders bei den Franziskanern und Dominikanern, deren Kirchen heute noch voll alter Denkmäler sind.

Der mittelalterliche serbische Dorffriedhof in den Tälern und Wäldern des Ostens mit seinen Holzkreuzen ist nicht näher bekannt. Besser kennen wir in den Bergländern des Westens die verlassenen Gräber in der Einöde mit ihren inschriftlosen, ornamentierten Steinplatten. Aus sehr alter Zeit stammten die in Urkunden erwähnten Grabhügel (gomila), bezeichnet mit Personennamen, als Grabhügel des Pribidrug, des Ljubko usw.; sie kommen noch im 14. Jahrhundert auf den Besitzungen der Klöster von Banjska und Prizren vor. In anderen Urkunden wurden im 13.—15. Jahrhundert einzelne, außerhalb der Dörfer gelegene Gräber oder Grabfelder (grob, groblje) bei Grenzbeschreibungen genannt, stets mit

[1]) Theodosij bei Pavlović 132.

[2]) Kovačević, Starine 10, 258; vgl. Daniel 52. Vgl. eine Urk. von 1597 im Glasnik bos. 21 (1909) 56—57, wo das Grab Dragutins noch im St. Georgskloster erwähnt wird.

[3]) Daniel 100, 160.

[4]) Gesammelt bei Stojanović, Zapisi.

[5]) Vgl. Dr. Ć. Truhelka, Die bosnischen Grabdenkmäler, Glasnik bos. 3 (1891) 368—387 = Wiss. Mitt. 3 (1895) 403—480. Über die Sprache der Inschriften Jagić in Glasnik bos. 2 (1890) 1—9 = Wiss. Mitt. 3 (1895) 396—402.

[6]) Z. B.: ‚Molju bratiju i strine i neviste: pristupite i žalite me i nepopirajte me nogama, jore ćete biti vi, kakov jesm ja, a ja neću biti, kakovi jeste vi.' Grab des Radojica Bilić in Staro Selo bei Jajce, Wiss. Mitt. 3, 489.

[7]) Wiss. Mitt. 3 (1895) 437; 5 (1897) 277 f.

[8]) Stojanović, Zapisi Nr. 4731.

[9]) Grab des Stipko Radosalić in Premilovo polje bei Ljubinje, Wiss. Mitt. 3, 497.

[10]) Meine Abh. über die Inschrift von Veličani, Glasnik bos. 4 (1892) 279 f. = Wiss. Mitt. 3 (1895) 474 f.

serbischen Personennamen, des Bolesta, des Druzeta, des Obugan.[1]) Genauere Nachrichten stammen erst aus der Neuzeit. Busbeck (1533) schildert einen Friedhof bei Jagodina. Auf Pfählen oder Stangen sah man dort hölzerne Figuren von Hirschen, Rehen und anderen Tieren, bei welchen Frauenhaar zum Zeichen der Trauer aufgehängt war. Gerlach (1578) beobachtete in Serbien, wie bei dem Kopf der Toten Holzkreuze aufgestellt wurden. Heute noch sind auf den mit einer Hecke umgebenen oder ganz frei stehenden Friedhöfen im Innern Serbiens charakteristisch die sehr hohen, oft kunstvoll geschnitzten Holzkreuze; auf ihnen sind Tücher, bei Frauen unvollendete Handarbeiten, sowie Blumen und Früchte befestigt. In waldarmen Landschaften deckt das Grab eine Steinplatte und beim Kopf steht ein steinernes Kreuz, mitunter mit Inschrift und primitiven Skulpturen.[2]) Über den dörflichen Totenkultus, die Totenmahle, Allerseelentage und Ahnenfeste fehlt es an schriftlichen Nachrichten aus dem Mittelalter. Dafür haben die Ethnographen unserer Zeit noch ein reiches und merkwürdiges Material über diese Sitten sammeln können.[3])

[1]) Vgl. meine Geschichte der Serben 1, 170.

[2]) Miličević, Život Srba seljaka (Leben der serbischen Bauern), Srpski etnografski zbornik 1 (1894) 350 f.

[3]) Niederle, Život 1, 279 ff. M. Murko, Das Grab als Tisch, in der kulturhistorischen Zeitschrift ‚Wörter und Sachen' 2 (1910) 79—160; vgl. die Besprechung von Aničkov, Arch. slav. Phil. 34 (1913) 578—588.

INHALT.

I. Die Periode der Nemanjiden (1171—1371). Schluß.

12. Materielle Kultur: Bauten, Volkstrachten, Nahrung usw. 3

13. Geistiges und gesellschaftliches Leben 26

Anm.: Ein vierter Teil wird den Schluß der Abhandlung mit Darstellung der Verhältnisse während der Kämpfe der Serben mit den Türken (1371—1459) enthalten, sowie die Beilagen und Register.

SEINEM

HOCHVEREHRTEN KOLLEGEN UND FREUNDE

MAURICE BLOOMFIELD

PROFESSOR AN DER JOHNS HOPKINS UNIVERSITY
IN BALTIMORE, MD.

IN AUFRICHTIGER ERGEBENHEIT

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

DENKSCHRIFTEN
DER
KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN.
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE.
58. BAND, 3. ABHANDLUNG.

HERAKLES UND INDRA.

EINE MYTHENVERGLEICHENDE UNTERSUCHUNG

VON

L. VON SCHROEDER,
WIRKL. MITGLIEDE DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

VORGELEGT IN DER SITZUNG AM 6. MAI 1914.

WIEN, 1914.
IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von Adolf Holzhausen.
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien

Vorbemerkung.

Der Schwerpunkt der hier vorgelegten Untersuchung liegt in dem nach Möglichkeit eingehend geführten Nachweise der Übereinstimmung in der Person, den Heldentaten und Abenteuern des Herakles und des Indra, welche Übereinstimmung sich als so groß herausstellt, daß an der ursprünglichen Identität beider Göttergestalten und der mit ihnen zusammenhängenden Mythen darnach wohl nicht mehr wird gezweifelt werden können. Einzelne Mythen, bei denen solche Übereinstimmung bald in die Augen fiel, sind bekanntlich auch früher schon verglichen worden. Die Erzählung von Herakles und Geryones (respektive auch Cacus), die durch Herakles vollführte Befreiung der Rinder aus der Gewalt dieses dreiköpfigen Riesen, seines Hirten und seines Hundes Orthros, stimmten in auffallender Weise mit Indras Befreiung der himmlischen Rinder aus der Gewalt der bösen Dämonen Vritra, Vala, Tvâshṭra Viçvarûpa, oder wie sie sonst hießen, überein. Auch erinnerte die riesische Kraftnatur des einen Gottes alsbald an die des andern. Doch das genügte nicht, um diejenigen zu überzeugen, die solchen und ähnlichen Vergleichungen a priori skeptisch gegenüberstanden. Und in der Tat ist der Umfang der mit der Gestalt beider Götter verbundenen Mythen und Sagen ein so großer, daß nur eine ebenso ausgebreitete wie tiefer ins einzelne eindringende Untersuchung das Ziel erreichen konnte, die Frage endgültig zu entscheiden und auch die Gegner zu überzeugen. Eine solche zu liefern ist der Zweck dieser Arbeit.

Eine andere und wohl noch schwierigere, gegenwärtig vielleicht noch nicht mit völliger Sicherheit zu beantwortende Frage ist die nach der ursprünglichen Naturbedeutung des indischen und des griechischen Gottes. Die Ansicht, die ich mir im Laufe der Jahre darüber gebildet habe, soll unumwunden zum Ausdruck gelangen. Doch bitte ich alle diejenigen, die mit dieser Ansicht nicht übereinstimmen sollten, sich dadurch von dem Studium der vorliegenden Arbeit nicht abschrecken zu lassen. Es wäre vielleicht das Richtigste, alle Spekulationen über die Urbedeutung beider Göttergestalten zunächst nach Möglichkeit in den Hintergrund zu drängen. Ganz durchführen läßt sich das freilich nicht. Doch wie man darüber auch denken mag, es wird auf jeden Fall schon ein beträchtlicher Gewinn sein, wenn eine möglichst gründliche und eingehende Vergleichung uns zu dem Ergebnis hinführt, daß Herakles und Indra schlechterdings nicht voneinander getrennt werden können, sondern als unzweifelhaft zusammengehörige, ursprünglich identische Göttergestalten anzusehen sind.

Ich lasse dabei den Thôrr beiseite, so wenig ich auch daran zweifeln kann, daß er als die dritte verwandte Göttergestalt neben Indra und Herakles zu stellen ist. Seine Verwandtschaft mit Indra tritt jedenfalls deutlich hervor. Beide sind, wie ich glaube, zu großen Göttern herangewachsene alte Gewitterriesen, die einen älteren Gewittergott — hier Parjanya, da Fjörgynn — im Laufe der Zeit ganz verdrängt und sich an seine Stelle gesetzt haben. Mit dem Donnerkeil bewaffnet, kämpfen sie fort und fort gegen böse Dämonen, Riesen und Ungeheuer aller Art, die sie zum Heile der Menschen und Götter kraftvoll besiegen. Die Übereinstimmung in der sehr stark eigenartig ausgeprägten Persönlichkeit beider Götter fällt in die Augen und wird wohl kaum bezweifelt. Beide die gewaltigsten und unermüdlichsten Kämpfer in ihrem Götterkreise, von eigentümlich plumper und ungeschlachter, riesischer Natur, gewaltige Esser und Trinker, dabei von einem derben, volkstümlichen Humor, der sie immer besonders beliebt und populär machte. Thôrr mit großem roten Bart, den er in der Erregung schüttelt; Indra mit blondem Haar und Bart, den er ebenfalls schüttelt. Von der Waffe, die sie schleudern, heißt es hier wie dort gelegentlich, daß sie in die Hand des Kämpfers zurückkehrt, einem Bumerang ähnlich, nur daß dieser bloß zurückkehrt, wenn er nicht getroffen hat. Das alles fällt in die Augen und wird kaum bestritten. Weniger Klarheit herrscht über die Natur der dämonischen und riesischen Gegner. Man war lange gewohnt, die Gegner des Indra als Wolkendämonen zu bezeichnen, ihre Burgen als Wolkenburgen, während die Gegner des Thôrr

als Berg- und Felsriesen, Eis- und Frostriesen gelten, vor allem winterliche Mächte. Heutzutage machen viele Forscher bei den Wolkendämonen des Indrakampfes ein großes Fragezeichen. Oldenberg glaubte — jedenfalls zu weit gehend —, daß bei den von Indra entfesselten Wassern nur an irdische Flüsse zu denken sei;[1]) und Hillebrandt machte es wahrscheinlich, daß es sich bei den Kämpfen des Indra zu einem guten Teil um Kämpfe gegen Dämonen des Winters, des Frostes und Eises handelte, daß die gefesselten, gebannten Wasser nicht selten deutlich als gefrorene Wasser charakterisiert sind (Vedische Mythologie, Bd. III p. 157 fg.). Dadurch rückte die Gestalt des Indra nur noch näher an Thôrr heran. E. Siecke und die ihm folgenden Mondmythologen sehen dagegen in dem Kampfe des Indra gegen seine dämonischen Gegner das Ringen des Lichtmonds mit dem Schwarzmonde. Ist dieser Kampf auch gar seltsam geräuschlos, langsam und undramatisch im Vergleich mit dem Gewittervorgang, so sprang doch als Doppelgewinn desselben sehr schön das Licht — wenn auch nur Mondlicht — und der himmlische Trank hervor, der himmlische Soma im lichten Gefäße des Mondes, der nach uraltem Glauben auch als Urquell des Regenwassers galt. Das Resultat von Indras Kämpfen aber ist ja 1. die Gewinnung des Lichtes — wenn auch vor allem der Sonne — und 2. die Gewinnung des himmlischen Rauschtrankes Soma und der Wasserströme; also Licht und Wasser, beide oftmals im Bilde von Rinderheerden gefaßt.

Diese verschiedenen, miteinander streitenden Ansichten darf man gegenwärtig wohl noch nicht als geklärt betrachten. Sie haben, wie ich glaube, alle ihre relative Berechtigung und sind vielleicht nicht unvereinbar, zum mindesten insofern es sich um zeitlich einander ablösende Auffassungen desselben alten Mythus handelt. Ohne auf dieses Problem näher einzugehen, ohne abschließend oder absprechend urteilen zu wollen, setze ich mir in der vorliegenden Untersuchung eine begrenztere Aufgabe, die schon eingangs angedeutet wurde.

Herakles und Indra — wie ist es möglich, beide zusammenzubringen, wenn man in Indra einen alten Gewitterriesen sieht? Ist doch Herakles anscheinend ein Sonnenheld, der mit dem Gewitter nichts zu tun hat. Doch auch Indra befreit das Sonnenlicht, verhilft ihm durch seine Taten zum Siege; auch er ist ein Lichtheld, ein Sonnenheld, wenn auch nicht ausschließlich. Wenn aus irgendwelchen Gründen bei dem riesischen Helden im Laufe der Zeit die Gewitternatur verdunkelt wurde, seine Taten im Dienste des Sonnenlichts beherrschend in den Vordergrund traten, dann konnte doch vielleicht der Gewitterheld ganz zum Sonnenhelden werden.

Doch sehen wir lieber ab von solchen Spekulationen und wenden wir uns zur Betrachtung der Tatsachen.

[1]) Vgl. meine Bemerkungen darüber WZKM. Bd. IX p. 230—233.

Herakles.

Fassen wir Gestalt und Mythus des Herakles etwas näher ins Auge.

Zunächst ist es wichtig hervorzuheben, daß der Herakles-Mythus nach einer verbreiteten, noch näher zu prüfenden Anschauung kein einheitlicher ist, daß die verschiedensten Sagenströme zu seiner Ausbildung beigetragen haben. Orientalische, phönikische, assyrische, ägyptische und vielleicht noch andere Einflüsse scheinen sich hier bemerkbar zu machen, wenn es auch für wahrscheinlich gelten darf, daß die Griechen die Gestalt des riesischen Helden und mancherlei Mythen, die von ihm erzählt wurden, schon aus der arischen Urzeit mitgebracht haben. Dieser ursprüngliche Kern der Sage, um den sich alles Weitere später herumgelagert hat, ist für uns hier natürlich allein von Bedeutung. Versuchen wir es, ihn aus der Umhüllung fremdländischer Schlinggewächse loszulösen, seine Umrißlinien festzustellen und zugleich zu prüfen, wie weit er sich für die Vergleichung verwerten läßt.

Verhältnis des Herakles zu Hera.

Absolut fest steht das nahe Verhältnis des Herakles zu Hera, das schon der Name des Helden andeutet. Es bildet geradezu die Grundlage seines Lebens, seiner Taten sowohl wie auch seiner Leiden. Es besteht aber auch längst schon kein Zweifel darüber, daß die Motivierung der großen, dem Herakles auferlegten Aufgaben durch die eifersüchtige Leidenschaft der Göttin, die in ihm den unrechtmäßig, außerehelich gezeugten Sohn ihres Gatten Zeus haßt und verfolgt und ihm nicht Schweres genug aufbürden kann, nicht alt, nicht ursprünglich sein kann und zur Erklärung dieses ungeheueren Lebensdramas in keiner Weise ausreicht. Die Eifersucht der gekränkten Ehefrau Hera, als Ergänzung zu den zahlreichen Liebesabenteuern ihres Gatten, hat sich überhaupt allzu stark in dem Mythus der herrlichen Göttin vorgedrängt, hat ihre von Haus aus große, leuchtende Gestalt durch häßliche Schatten entstellt und verdunkelt, den wundervollen Mythus von der heiligen Hochzeit des himmlischen Götterpaares geschädigt und so auch die Heraklessage in gewisser Weise gefälscht. Bis zum Possenhaften herabgewürdigt erscheinen die Taten des größten hellenischen Helden, wenn er sie infolge der listigen Machenschaften der Hera im Dienste des elenden Eurystheus ausführen muß, der sich feige verkriecht, wenn Herakles den furchtbaren erymanthischen Eber lebendig herbeibringt. Das sind Spiele des Volkswitzes, eine ergiebige Quelle der Belustigung niederer Art. Es ist spätere Mache, ebenso wie die pikanten Liebesgeschichten des Zeus. Schon vom speziell griechischen Standpunkt aus hat man erkannt, daß das Verhältnis des Herakles zur Hera ursprünglich ein wesentlich anderes gewesen sein muß, daß der Held als der eifrigste Verehrer und Diener der himmlischen Lichtgöttin — die wir als Göttin der jungen Sonne erkannt haben — in ihren Diensten und zu ihrem Nutz und Frommen seine großen Taten tut.[1]) Und die Vergleichung bestätigt solche Auffassung. Das muthmaßliche indische Gegenbild des Herakles, der gewaltige Keulenträger Indra, arbeitet im Dienste der Sonne und ihres Lichtes, er erschlägt die bösen Wolkendämonen, er drückt den Wolkenberg herunter, läßt die Sonne wieder erscheinen, verhilft ihr zum Siege. Er gewinnt durch seine Taten das Sonnenlicht — nicht um es für sich zu behalten, sondern um es zu befreien, um es aufs neue der Welt zu schenken und mit ihm all den Segen, der damit verbunden ist — weshalb er denn auch als der größte und herrlichste Held gepriesen wird, und das um so mehr als er es ist, der auch den gefangenen Regen befreit, — ein Zug, der dem Herakles scheinbar fehlt. Mit seinem Sieg über die bösen Dämonen, mit ihrer

[1]) Vgl. Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl. II p. 158. Den eingehenden Nachweis über Hera als Göttin der jungen Sonne bringt Bd. II meiner im Druck begriffenen ‚Arischen Religion‘.

Vernichtung wirkt Indra ein doppeltes Heil: er läßt die befruchtenden Wasser frei in Strömen laufen und er macht auch die Sonne frei, setzt sie wieder an den Himmel, weithin zu schauen, bringt sie den frommen Sterblichen wieder.[1]) Er ist kein Lichtgott, kein Sonnengott, aber er ist der große aktive Gott, der in wirksamster Weise durch seine Heldentaten dem großen Tagesgestirn dient. Und ebenso ist, wie ich glaube (und wie aus dem Folgenden mehr und mehr erhellen wird), Herakles nicht etwa von Haus aus ein Sonnengott, sondern nur der gewaltige riesische Helfer und Diener der Sonne, der göttlichen Hera. Erst ein späterer Prozeß, erst die Übertragung orientalischer Sonnengottmythen auf den griechischen Heros, seine Identifizierung mit Göttern dieser Art, hat ihm etwas vom Wesen des Sonnengottes verliehen, das ihm ursprünglich fremd ist.

Verhältnis des Herakles zu Athene, Hermes, Apollon.

Sehr charakteristisch für den ältesten, echt griechischen Heraklesmythus ist aber auch das innige Verhältnis des Helden zur Göttin Athene, die ihn helfend, schützend und schirmend bei seinen Abenteuern begleitet, in der Gefahr ihm beisteht, beim Ausruhen ihn erquickt oder ihm den Siegespreis reicht. Sie greift gelegentlich auch handelnd ein bei seinen Abenteuern, so z. B. wenn sie beim Kampfe vor Ilios, zur Rettung der Hesione vor dem Seeungeheuer, mit den Troern zusammen einen Damm baut, unter dessen Schutz Herakles den Kampf besteht (cf. Preller, Griech. Myth. 3. Aufl. II p. 234). Ein anderer göttlicher Begleiter und Helfer des Helden ist Hermes, wenn auch wohl nicht ganz von der gleichen Bedeutung für ihn wie Athene. Neben der Dichtung und Sage sind es namentlich die älteren Vasenbilder, die ein reiches Material zur Erkenntnis dieser Beziehungen liefern und, wie es scheint, die ältere epische Überlieferung noch treuer wiederspiegeln als die gewöhnliche Tradition. All die zahlreichen Kämpfe und Abenteuer des Herakles liegen hier in einer langen Reihe lebendiger Bilder vor, und immer erscheint er begleitet und umgeben von Athene und Hermes, den göttlichen Schützern des Helden.[2])

Höchst merkwürdig ist es, was die Vergleichung über diese beiden Götter und ihre Beziehung zu Herakles-Indra zutage gefördert hat. Diese Dinge sind zum Teil so seltsam, daß man sich nicht wundern kann, wenn die moderne Skepsis sie am liebsten ganz beiseite schieben möchte. Und doch hat der Scharfblick der älteren vergleichenden Mythologen hier wertvolle Adern edlen Erzes aufgespürt, deren Verfolgung sich als sehr lohnend erweisen dürfte.

Wir müssen hier etwas weiter ausholen.

In Verbindung mit Indra erscheint im Rigveda vielfach ein merkwürdiger alter Gott, dessen Gestalt in mancher Hinsicht verdunkelt, widerspruchsvoll, fragmentarisch, in ihren Umrissen dennoch deutlich erkennbar, mit ihren Wurzeln ohne Zweifel in eine uralte Vorzeit zurückreicht, eine größere, nur noch zu ahnende Rolle in vorvedischer Zeit gespielt haben dürfte. Es ist Trita, der auch den Beinamen âptya trägt, d. h. der zu den Wassern Gehörige oder aus den Wassern Stammende, womit ohne Zweifel die himmlischen Wasser gemeint sind, denn zu diesen hat er, ein dem Indra verwandter, dem Indra befreundeter Gott des Blitzes und Gewitters, unzweifelhaft deutliche Beziehungen. Er erscheint mehrfach wie eine Art Vorläufer des Indra, der gleich diesem letzteren und früher schon als er die bösen Dämonen erschlagen und die Wasserströme befreit hat. Diesen Eindruck gewinnt man, wenn es z. B. (RV 1, 52, 5) heißt, daß Indra, der Donnerkeilträger, des Vala Wehren spaltete wie Trita! Da erscheint Trita doch als das schon vor dem Indra bekannte Vorbild solcher Heldentaten. An anderen Stellen der vedischen Lieder sehen wir aber den Trita vielmehr in Indras Auftrag handeln, oder durch Indras Kraft gestärkt, als sein Diener und Helfer; oder Indra begünstigt den Trita bei seinem Werk und hilft ihm zum Siege. Durch Indras Kraft gestärkt tötet Trita den Eber — d. h. den Dämon in Ebergestalt — mit dem eisenspitzigen Pfeil (RV 10, 99, 6). Indra verschafft dem Trita die Kühe vom Ahi, dem Schlangendämon (RV 10, 48, 2). Oder es heißt: ‚Für uns (Menschen, in unserem Interesse) hast du (o Indra) dem Trita den (Dämon) Viçvarûpa Tvâshṭra ausgeliefert, d. h. den allgestal-

[1]) Vgl. A. Kaegi, Der Rigveda 2. Aufl. Leipzig 1881 p. 58. 59.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 160. 161.

tigen (dämonischen) Sohn des Tvashṭar. Und in merkwürdigem Widerspruch hören wir RV 10, 8, 8, daß Trita Âptya, von Indra gesandt, den dreiköpfigen Dämon, den Sohn des Tvashṭar getötet und die Kühe befreit habe, während in dem darauffolgenden Verse (9) vielmehr Indra selbst als derjenige genannt wird, der, die Kühe sich verschaffend, dem allgestaltigen Sohn des Tvashṭar seine drei Köpfe abriß. Der Widerspruch löst sich aber vielleicht, wenn man annimmt, daß Indra und Trita vereint den Dämon bezwingen, Trita als Helfershelfer des Indra dabei mitwirkt.

So wechselnde, scheinbar widersprechende Bilder sind es auch, wenn es einmal heißt, daß der brüllende Trita die Maruts mit dem Blitze beschenkt (RV 5, 54, 2), an einer anderen Stelle aber vielmehr die Maruts dem kämpfenden Trita Kraft und Mut stärken. Es sind offenbar verwandte, befreundete Mächte der Luftregion, die sich abwechselnd bei dem gewaltigen Blitz- und Gewitterkampf helfen und fördern.

Dem Indra verwandt erweist sich Trita auch darin, daß er zum Soma in nächster Beziehung steht. Ebenso wie Indra verdankt auch Trita die Kraft bei seiner Heldentat, der Zerschmetterung des Vritra, dem Somatrank — nach RV 1, 187, 1. Der Soma kommt dem Trita zu, ebenso wie dem Indra, nach RV 9, 34, 4. Trita erscheint aber auch selbst als Bereiter oder doch als Besitzer des Soma, und das ist ein eigenartiger Zug an ihm. Die Somasteine sind des Trita Steine (RV 9, 102, 2); die den Soma reinigenden Finger werden des Trita Jungfrauen genannt (RV 9, 32, 2). Bei Trita Âptya trinkt Indra den Soma, wie übrigens auch bei Vishṇu und den Maruts (vgl. RV 8, 12, 16); und neben dem Soma wird ihm dort auch Gesang zuteil, denn es heißt, daß Indra sich bei Trita an dem Liede erfreue (Vâl. 4, 1 = RV 1021, 1).[1])

Trita ist ein weiser, ein wissender Gott. Von ihm, der an der betreffenden Stelle gar mit Varuṇa identifiziert erscheint, heißt es einmal: alle Weisheit ist in ihm, wie in dem Rad die Nabe steckt (RV 8, 41, 6). ‚Das weiß Trita Âptya!' ruft der Sänger an einer anderen Stelle (RV 1, 105, 9).

Auch zum Feuer erscheint Trita in merkwürdiger Beziehung. Er bläst in der Himmelshöhe das Feuer an, den Agni (RV 5, 9, 5), bei einem Blitz- und Gewittergott ein wohl verständlicher Zug. Oder es heißt auch in dunklerer Wendung (RV 10, 46, 3), Trita habe den Agni am Kopfe der Milchkuh gefunden, und nun wird Agni der Mittelpunkt in den Häusern der Menschen. Die Milchkuh ist vielleicht die Wolke. Auf jeden Fall erscheint Trita hier als ein göttlicher Vermittler des Feuers.

Trita Âptya wohnt in weiter, weiter Ferne. Alles, was von den Menschen Übles getan ist, wie auch alle bösen Träume, werden die Götter gebeten, zu Trita Âptya fortzuschaffen (vgl. RV 8, 47, 13. 15).[2])

Einmal erscheint im Rigveda (1, 158, 5) auch ein dem Trita offenbar verwandter Gott Trâitana, von dem es heißt, daß er dem Dämon — Dâsa — den Kopf spalten wolle, doch verzehrt ihm dieser selbst Brust und Schultern. Trâitana ist offenbar ein Patronymikum zu einem vorauszusetzenden Namen Tritan, der als Nebenform zu Trita gelten darf. Er wäre also etwa soviel wie ein Trita-Sohn.

Solch ein Trita-Sohn spielt aber auch in Avesta und weiter in der persischen Heldensage eine wichtige Rolle, und überhaupt sind hier die verwandten Mythen und Sagen des persischen Brudervolkes höchst interessant und bedeutsam zur Vergleichung.

Wir finden im Avesta den Thrita und den Âthwya als zwei Heroen der Vorzeit erwähnt, die zu den ersten Haomabereitern und Haomaverehrern gehörten und durch solches Verdienst sich die besondere Gnade des göttlichen Haoma erworben und dafür von ihm als Belohnung herrliche Söhne erhalten haben sollen. Thrita stimmt mit dem vedischen Trita, Âthwya mit dem vedischen Âptya überein,[3]) nur daß im Avesta Thrita

[1]) Merkwürdig und nicht ganz verständlich heißt es RV 9, 95, 4 von Trita, daß er den Varuṇa zum Meere (des Soma) trage.

[2]) Ein dunkler Mythus liegt wohl dem Verse RV 1, 105, 17 zugrunde, wo wir von Trita hören, daß er im Brunnen die Götter um Hilfe anrufe. Wenn ich auch keine Erklärung für diese Stelle habe, so leuchtet es mir doch nicht ein, daß hier von einem anderen Trita die Rede sein soll, wie einige meinen (vgl. Grassmanns WB s. v. Trita⁵). Ebensowenig halte ich es für irgendwie motiviert, den dem Indra helfenden und dienenden, oder den Soma bereitenden und darbietenden Trita von dem unzweifelhaft alten Gotte dieses Namens, dem Vorläufer des Indra, als besondere Person abzutrennen.

[3]) Daß die Namen âthwya und âptya ursprünglich identisch sind, kann keinem Zweifel unterliegen, nur über die Art der lautlichen Vermittelung sind Meinungsverschiedenheiten unter den Forschern vorhanden. Man pflegte früher von der Form âptya auszugehen und daran halten auch jetzt wohl noch die meisten fest; âptya würde ‚zu den Wassern gehörig' oder ‚aus den Wassern stammend' bedeuten, von ap ‚Wasser' (vgl. z. B. Pischel, Ved. Studien 1 p. 186). Es stimmt diese Bedeutung vortrefflich zum Wesen des Trita. Indessen hat Bartholomae in seinen Arischen Forschungen 1 p. 8 fg.

und Âthwya zwei Personen sind gegenüber dem einheitlichen vedischen Trita Âptya, der in Persien somit in zwei gleichartige Heroen gespalten erscheint. Der Beiname des alten mythischen Wesens ist hier, wie auch sonst ja öfters, von dem Träger desselben losgelöst, zur selbständigen mythischen Person geworden. Haoma aber ist nichts anderes als der vedische Soma, der himmlische Rauschtrank, der die Heldengötter zu ihren Taten stärkt und begeistert, dann aber auch selbst zu einer göttlichen Person geworden ist und als solche verehrt wird.

In der Reihe der vorzeitlichen Haomabereiter und Haomaverehrer erscheint Thrita als der dritte. Er erhält dafür als Lohn durch die Gnade des Gottes die beiden Söhne Urvâkshaya und Kereçâçpa, welch letzterer die böse, Menschen und Vieh verschlingende Schlange — azhi = vedischem ahi — erschlägt, die den Beinamen çrvara trägt, etwa die ‚gehörnte' oder ‚hörnene'.[1]) Der Sohn verrichtet hier also die Heldentat, die im Veda dem Gegenbilde des Vaters, dem vedischen Trita, nachgerühmt wird, wie auch dem Indra. Âthwya wieder soll der zweite jener mythischen Haomaverehrer gewesen sein und sein Sohn hat eine ähnliche Heldentat wie der Sohn des Thrita verrichtet, ja er ist ein noch weit mehr gefeierter Held der persischen Sage geworden. Sein Name lautet Thraêtaona Âthwyâna, eine Art Doppelpatronymikum, dessen erste Form unzweifelhaft deutlich mit Thrita zusammenhängt und an das vedische Trâitana anklingt, während die zweite offenbar von Âthwya abgeleitet ist. Er vereinigt also in diesem Doppelnamen die Ableitungen jener beiden Namen, die der vedische Gott Trita Âptya trägt, und das bestätigt uns die Annahme, daß der Doppelname alt, die Trennung in die zwei Personen Thrita und Âthwya unursprünglich, erst später eingetreten ist.[2])

Die vielgerühmte Heldentat des Thraêtaona Âthwyâna ist die Bezwingung der furchtbaren Schlange azhi dahâka. Das erste der beiden Worte (azhi = ved. ahi) heißt ‚die Schlange', das zweite (dahâka) ‚die verderbliche'. Es ist ein fürchterliches Ungeheuer mit drei Rachen, drei Schwänzen, sechs Augen und tausend Kräften, von Ahriman zum Verderben dieser Welt geschaffen. ‚Dies ist die Tat, auf welche der Ruhm Thraêtônas gegründet ist; sie bildet den Mittelpunkt seiner Geschichte, sie ist seine ganze Geschichte.'[3]) Es ist dieselbe Heldentat, die im Veda vor allem dem Indra, aber auch dem Trita Âptya nachgerühmt wird, als dessen Gegenbild im Avesta nun Thraêtaona Âthwyâna erscheint, mit dem Doppelgänger Kereçâçpa zur Seite, der ähnliches vollbracht hat, während die Gestalt des Indra bekanntlich fast spurlos aus der persischen Mythenwelt verschwunden ist. In den persischen Heldensagen ist später aus Kereçâçpa der Held Gershasp geworden, aus Thraêtaona der noch berühmtere Feridun, der den furchtbaren Tyrannen Zohâk (= azhi dahâka) vernichtet, aus dessen Schultern durch einen Kuß des Teufels Schlangen hervorgewachsen sein sollen. Auf ihn in erster Linie hat sich in Persien jener Ruhm des Schlangentöters konzentriert, als dessen Träger in Indien vor allem Indra erscheint, neben dem und vor dem im Veda aber auch Trita Âptya auftaucht.

Es ist kein Zweifel, wir haben hier uralte Mythen vor uns, von Blitz- und Gewittergöttern, die die bösen dämonischen Schlangen der Himmelsregion vernichten, — eng verbunden mit Soma — Haoma, dem himmlischen Meth, in Indien auch eng verbunden mit Indra.

In merkwürdiger Weise klingt nun aber der Name des persischen Thraêtaona Âthwyâna,[4]) der dem indischen Trita Âptya so unzweifelhaft nahe verwandt ist, an den Namen der griechischen Göttin Athene, der Triton-Tochter, an: Tritonis Athana, Athene Tritogeneia. Dieser überraschende Zusammenklang hat schon die älteren vergleichenden Mythologen dazu geführt, den persischen Heros und die griechische Göttin zu identifizieren, respektive sie beide und selbstverständlich auch den indischen Trita Âptya für urverwandt zu erklären. Diese Zusammenstellung, wie seltsam sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag, wie-

aus lautlichen Gründen âthwya und âptya vielmehr in der Weise vermittelt, daß er von einer Form âtpia ausgeht und annimmt, das vedische âptya verdanke seine Entstehung einer volksetymologischen Anlehnung an ap, âp ‚Wasser'. In diesem Sinne spricht er sich auch Indog. Forschungen I p. 180 fg. aus und wendet sich dabei speziell gegen Pischel, a. a. O. Wir können auf die schwierige Frage hier nicht näher eingehen. Uns muß es genügen, daß die Zusammenstellung der beiden Namen allgemein als unzweifelhaft richtig gilt.

[1] Vgl. Roth in seinem schönen Aufsatz ‚Die Sage von Feridun in Indien und Iran', Zeitschr. d. Deutschen Morg. Ges. Bd. II p. 218; Benfey in den Nachrichten der K. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen 1868 p. 39; Justi, Handbuch d. Zendsprache s. v. çrvara.

[2] Vgl. Benfey, a. a. O. p. 40.

[3] Vgl. Roth, a. a. O. p. 218. 219.

[4] Vgl. Roth, a. a. O. p. 217.

viel Anstoß sie auch der modernen sprachwissenschaftlichen Skepsis bietet, sie erweist sich dennoch, je gründlicher wir den Gegenstand prüfen, je tiefer wir die uralten Wurzeln im Wesen jener drei mythologischen Gestalten aufdecken und erfassen, immer mehr als unzweifelhaft richtig, ja geradezu unabweisbar. Und wenn es ursprünglich der merkwürdige Zusammenklang der Namen war, der bedeutende Forscher dazu führte, Athene Tritogeneia, Tritonis Athana mit Thraêtaona Âthwyâna und weiter mit Trita Âptya zusammenzustellen, so sind es jetzt vielmehr die sachlichen Gründe, die immer mehr sich herausstellende ursprüngliche Identität des Wesens, die uns gegenüber den Einwendungen der sprachwissenschaftlichen Kritik sicher macht und ihre Bedeutung abschwächt.[1])

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir in Athene ihrem ursprünglichen Wesen nach eine Blitz- und Gewittergottheit zu erkennen haben, oder — wie Roscher es formuliert — eine Göttin der Wetterwolken und des Blitzes.[2]) Von diesem Ausgangspunkt weiter entwickelt, läßt sich der Charakter der herrlichen Göttin in allen wesentlichen Zügen durchaus befriedigend begreifen, wie schon Benfey und Roscher ganz richtig erkannt haben.[3]) Es ist derselbe Ausgangspunkt, den wir für den persischen Helden Feridun, Thraêtaona Âthwyâna, festgestellt haben, dieselbe Sphäre, in welcher sich der vedische Trita Âptya noch in recht primitiver Form bewegt. Das weibliche Geschlecht kommt bei Athene wahrscheinlich auf die Rechnung der speziell griechischen Entwicklung.[4]) Jedenfalls darf uns die Verschiedenheit des Geschlechts hier ebensowenig stören wie etwa bei den Sonnengottheiten.

Als die streitbare Blitz- und Gewittergöttin zeigt sich uns Pallas Athene seit der ältesten Zeit in der typischen Ausrüstung mit Aegis und Lanze. Kein Zweifel, daß wir in der Aegis die dunkle Wetterwolke zu erkennen haben oder, wie Preller (a. a. O. p. 157) sich ausdrückt, das funkelnde Sturmschild der von Blitzen umleuchteten Donnerwolke. Eben darum kommt dieselbe auch Zeus, dem großen Gewittergotte zu, der mit einem Teile seines Wesens in Athene, seiner Tochter, sich gleichsam in weiblicher Form selbst wiedergeboren findet und darum mit ihr in der denkbar innigsten Beziehung steht. Von Zeus empfängt nach der Ilias Athene die Aegis.[5]) Die Lanze, die die Göttin schleudert, ist deutlich genug der Blitz, sie ist in der bildlichen Darstellung auch

[1]) Man vgl. namentlich den grundlegenden, wenn auch jetzt in vielen Einzelheiten schon veralteten Aufsatz von Th. Benfey, in den Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität zu Göttingen, Jahrgang 1868 p. 36—60: Τριτωνὶς Ἀθήνα Femininum des zendischen Maskulinum Thraêtâna Athwyâna. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie. Die Zusammenstellung vom persischen Thraêtaona, Thrita, indischem Trâitana, Trita, und griechischem Tritonis, Triton, Tritogeneia wird sich kaum ernstlich beanstanden lassen. Weit schwieriger ist die Vermittlung von Athene, Athana mit Âthwyâna, Âthwya, Âptya. Wir sahen bereits, daß auch die Vermittlung von Âthwya und Âptya schon ihre Schwierigkeiten hat. Nichtsdestoweniger wird man an der Identität beider Namen nicht zweifeln können und es ist wohl auch heute noch wahrscheinlich, daß Âptya für die ältere Form zu gelten hat, wie Benfey schon seinerzeit annahm. Daß Bartholomae anderer Meinung ist und vielmehr von einer Form âtpia ausgehen möchte, wurde von mir schon früher erwähnt, doch halte ich mit Pischel seine Gründe nicht für überzeugend. Âptya, respektive eine Form Âptyâna oder Aptyâna mit Athana zu vermitteln, ist nun aber freilich eine schwierige Sache und es darf den Sprachforschern nicht verübelt werden, die sich dem gegenüber ablehnend verhalten. Dennoch dürfte Benfey mit der Identifikation der Formen Recht gehabt haben und mit Recht vergleicht er Tritonis Athana = Thraêtaona Âthwyâna mit einer formelhaften Verbindung wie Dyâuspitar = Zeus pater = Juppiter (a. a. O. p. 46). Es scheint hier aus altem ty ein θ hervorgegangen zu sein, wie y wohl bisweilen Aspirierung bewirkt. Es müßte sich aber auch das p dem θ assimiliert haben und endlich ganz geschwunden sein. Assimilation von πτ zu τ kommt vor und der Name Ἀτθίς spräche nach Benfey im vorliegenden Falle für diese Annahme, da er mit Athene insoferne wechselt, als Erichthonios bald Sohn des Hephästos und der Atthis, bald des Hephästos und der Athene genannt wird (a. a. O. p. 48. 50). Indessen ist die Sache damit doch noch keineswegs in ausreichender Weise erledigt. Man wird zugeben müssen, daß die formelle Identifikation der Namen Athana-Athene mit pers. Âthwyâna, theor. Aptyâna, zunächst sich noch nicht auf überzeugende Analogien gründen läßt und in den bis jetzt bekannten Lautgesetzen arge Hindernisse findet. Doch sind wir auch noch weit davon entfernt, alle Lautgesetze des Griechischen zu kennen, weit davon entfernt auch, die Geschichte dieses speziellen Wortes und alle Faktoren, die eventuell eine unregelmäßige Lautentwicklung beeinflussen und bewirken konnten, überblicken und beurteilen zu können. Es gibt auch sonst noch höchst auffallende, ganz singuläre Unregelmäßigkeiten lautlicher Art, die wir nicht durch Analogien stützen und doch auch nicht abweisen können. Die lautliche Geschichte des Wortes Athana-Athene aufzuhellen, muß der Zukunft überlassen bleiben. Das sachliche Material drängt auf jeden Fall dahin, dasselbe mit Âthwyâna, Âthwya, Âptya zusammenzustellen.

[2]) Vgl. Roscher in seinem mythol. Lex. Bd. I 675 fg. (s. v. Athene).

[3]) Vgl. Benfey, a. a. O. p. 56 fg.; Roscher, a. a. O. p. 687.

[4]) Vgl. Benfey, a. a. O. p. 55.

[5]) Vgl. Ilias 5, 736 fg.; Preller, a. a. O. I p. 157.

vielfach durch den Blitzstrahl, respektive ein Blitzbündel ersetzt.[1]) Darum darf sich Athene auch rühmen, sie allein kenne den Zugang zu dem Gemach, wo der Blitz verschlossen sei.[2]) Der Beiname Pallas bezeichnet Athene wohl als die Schwingerin der Lanze, respektive die blitzschleudernde Göttin, und die geschwungene Lanze ist auch dementsprechend für die sogenannten Palladien seit den ältesten Zeiten charakteristisch.[3])

Ihr streitbares Wesen hat die Athene mit den anderen arischen Blitz- und Gewittergottheiten gemein, gemäß der uralten Vorstellung dieser Völker, die im Gewitter den Kampf einer guten Gottheit mit bösen Dämonen zu sehen glaubten. Athene erscheint bald selbst als kühne Bekämpferin und Besiegerin solch dämonischer Wesen, insbesondere der Gorgo und der Giganten, bald begleitet sie schützend und helfend ihre auserwählten Helden — Herakles, Perseus, Bellerophon — in solchem Kampfe. Dies Streitbare ihres Wesens läßt Athene ganz naturgemäß zu einer Göttin des Krieges überhaupt werden,[4]) wie der Gewittergott Indra zum Schlachtengott der vedischen Inder geworden ist. Das ist die Athene Promachos, Alalkomene, auch Ilias, wie sie in der Gegend des alten Troja genannt wird. Ebendarum gilt die Göttin wohl auch als Erfinderin der Trompete und des Waffentanzes Pyrrhiche.

Doch nicht nur ihr Kampf, auch ihr Ursprung schon weist Athene in die himmlische Wolkenregion, in das Gewitterdrama hinein. Sie gehört zu den Wassern, sie stammt aus denselben, und zwar ursprünglich zweifellos aus den himmlischen Wolkenwassern, wie Bergk überzeugend dargelegt hat. Darum heißt sie ja die Tritontochter, Tritonis, Tritogeneia, aus dem See oder Fluß Triton stammend, den die Alten in verschiedenen Gegenden suchten, zuletzt namentlich in dem Triton-See Libyens gefunden zu haben glaubten, während es sich ursprünglich gewiß um die Wolkenwasser handelte.[5]) Aber auch die andere wohlbekannte Sage von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus ist nichts als eine andere Form des uralten Mythus von der Geburt der Blitz- und Gewittergöttin aus der Wolke. Der Himmelsgott Zeus soll die von ihm schwangere Metis, seine erste Gemahlin, eine Tochter des Okeanos, aus Furcht vor der Geburt eines Sohnes verschlungen und dann aus seinem Haupte heraus die Athene geboren haben. Hephaestos oder auch Prometheus (oder Hermes) spalten ihm dabei mit einem Beile das Haupt. Athene aber springt in leuchtender Rüstung hervor, mit hochgeschwungenem Speer, mit der Aegis angetan, lauten Schlachtruf erschallen lassend. Das sind offenbar mythische Bilder, die auf Gewittererscheinungen beruhen. Die Blitz- und Gewittergöttin springt unter Donner und Blitz aus dem himmlischen Gewölk hervor, hier als das Lockenhaupt des Himmelsvaters Zeus gefaßt, das der Donnergott Hephaestos oder auch Prometheus spaltet. Die naheliegende Deutung wird noch bestimmter gestützt durch eine andere Version der Sage, nach welcher Athene in einer Wolke verborgen war und infolge eines Blitzschlages des Zeus plötzlich aus derselben hervortrat.[6])

Nichts ist natürlicher, als daß eine alte Gewittergottheit in nächster Beziehung zum Gedeihen der Vegetation, zu Ackerbau und Baumwuchs gedacht wird, wie das bei Athene namentlich in Attika, in ihrem Verhältnis zu Erechtheus-Erichthonios, zum Ölbaum u. a. m. kräftig hervortritt. Man braucht kaum an Thôrr, den nordischen Patron des Ackerbaues, zu erinnern. Wenn wir geneigt sind, dabei zunächst an die positive Förderung des Pflanzenwuchses durch den im Gewitter sich entladenden Regen zu denken, so kommt hier vielleicht noch eine andere, mehr negative, abwehrende und schützende Funktion in Betracht. Es ist wohl möglich, daß Roscher Recht hat, wenn er annimmt, ‚daß Athene in der Erechtheussage die Rolle einer gütigen, allen Wetterschaden vom Getreide abwehrenden Wolkengöttin spielt'. Die bösen Wetter, die dem Getreide schaden können, scheinen unter dem Bilde der Gorgonen und Giganten vorgestellt zu sein.[7]) Wir erinnern uns dabei, wie stark diese schützende, Wetterschaden abwehrende Tätigkeit beim Kultus der Gewittergötter, bei den altarischen Sonnen-, Feuer- und Lebensfesten hervortritt.

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 157; Roscher, a. a. O. p. 677. Namentlich makedonische Münzen zeigen die Göttin den Blitz mit der Rechten schwingend, den Schild mit der Linken erhebend; ähnliches in Athen, in Syrakus und auf den Münzen der gräko-indischen Könige.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 157; Roscher, a. a. O. p. 677.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 156. 157.

[4]) Vgl. Roscher, a. a. O. p. 678 fg.; Preller, a. a. O. I p. 175 fg.

[5]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 152.

[6]) Vgl. Roscher, a. a. O. I p. 676; auch Preller, a. a. O. p. 154 fg.

[7]) Vgl. Roscher, a. a. O. p. 684.

Wenn Athene zugleich in hervorragendem Maße als Göttin der Klugheit, der erleuchteten Intelligenz gefeiert wird, dann dürfte schon Benfey recht gehabt haben, der die Göttin der Weisheit direkt aus der Blitzgöttin ableitet und erklärt, insofern der Blitz alles, auch das tiefste Dunkel erhellt. Es spricht dafür besonders auch der Umstand, daß die Griechen den Blitz mit einem treffenden oder zündenden Gedanken verglichen haben.[1]) Man wird dabei an die merkwürdige Tatsache erinnert, daß auch Trita Âptya ein weiser, wissender Gott zu sein scheint, daß es von ihm heißt, alle Weisheit stecke in ihm, wie die Nabe im Rad (RV 8, 41, 6). Und wenn er an dieser Stelle mit Varuṇa geradezu identifiziert zu sein scheint, dem großen Himmelsgotte, der nicht dem Namen nach, wohl aber mit einem großen Teil seines Wesens dem Zeus entspricht; wenn er auch sonst noch zu Varuṇa in einem näheren, noch nicht ganz aufgeklärten Verhältnis steht, dann darf vielleicht zum Vergleich an das nahe Verhältnis der Athene zum Zeus erinnert werden.[2])

Wenn endlich Athene noch in besonderem Maße als Göttin des Spinnens und Webens hervortritt, wenn sogar bei den alten Palladien neben der geschwungenen Lanze bisweilen auch der Spinnrocken noch als Attribut hinzukommt,[3]) dann dürfte auch diese Eigenschaft bereits richtig aus der Natur der Wolken- und Wettergöttin abgeleitet worden sein. Wolke und Nebel erscheinen nach einer verbreiteten Vorstellung als eine Art Gespinst oder Kleid, die sogenannten Lämmerwölkchen werden von Griechen und Römern als Wollflocken gefaßt und bezeichnet (πέκοι ἠρίων, vellera lanae). So dürfte es wohl begreiflich sein, wenn die Göttin der Gewitterwolke als Spinnerin und Weberin erscheint, ähnlich den germanischen Wolkengöttinen, den Valkyren.[4]) Sie wirkt am Himmel, spinnt und webt Wolken und Nebel. So mag sie wohl leicht auch auf Erden zur göttlichen Patronin dieser alten Frauenkünste, des Spinnens und Webens, geworden sein. Wie weit ihr Schutz und ihre Förderung auch anderer menschlicher Fertigkeiten hiervon abgeleitet,[5]) wie weit er ihr als Göttin der Klugheit eignet, darf wohl dahingestellt bleiben.

Wenn die Blitz- und Gewittergöttin Athene in dem alten Heiligtum der Akademie zu Athen neben den Feuergöttern Hephaestos und Prometheus verehrt wurde,[6]) dann dürfte das dem Verständis wohl keinerlei Schwierigkeiten bereiten. In ganz anderer Richtung geht die Frage, ob wir auch Athene zum Sonnenlicht und seiner Gewinnung in Beziehung finden, wie andere Gewittergötter, wie namentlich Indra und Herakles; ob auch bei ihr der Sieg im Gewitterkampfe allendlich als ein Sieg des Sonnenlichtes, eine Neugeburt desselben sich darstellt. Es ist zwar nicht viel, aber vielleicht doch einiges, was auch bei Athene in dieser Richtung hin deutet. Wenn im homerischen Hymnus der Aufruhr der Natur nur so lange dauert, bis Athene die Waffen ablegt, ‚worauf Zeus sich der Tochter erfreut, d. h. der Himmel sich wieder aufheitert'[7]), dann haben wir etwas derart vor uns. Mehr vielleicht noch liegt in dem örtlichen Kult der Athene Alea in Arkadien, der zu den ältesten und heiligsten der ganzen Halbinsel gehörte; denn Alea (ἀλέα) ist die milde gedeihliche Sonnenwärme.[8]) Endlich erscheint es uns doch sehr bedeutsam, daß Athene bei der Argonautenfahrt eine wichtige Rolle spielt, insofern sie als die Erfinderin der vielbesungenen Argo gilt.[9]) Darüber aber kann, wie mich dünkt, kein Zweifel sein, daß die Argonautenfahrt die Fahrt nach dem Sonnenlicht und die Wiedergewinnung desselben bedeutet.[10]) Weit stärker tritt indessen stets Athene als die gewaltige Kämpferin und Siegerin hervor, die die furchtbare Gorgo in der Gigantenschlacht tötet. Gorgotöterin ist daher ihr Beiwort (γοργοφόνος) und nie fehlt an ihrer Brust das Gorgoneion, das Entsetzen erregende Haupt des getöteten Ungetüms. Weit häufiger jedoch als

[1]) Vgl. Benfey, a a. O. p. 57; Roscher, a. a. O p. 687 Anm.

[2]) Über dieses letztere sagt Preller sehr schön a. a. O. p. 154: ‚Schon die Ilias kennt Athena als die Lieblingstochter des Zeus, welche er selbst geboren habe, die Ὀβριμοπάτρη, d. i. die starke Tochter des starken Vaters, welche zu diesem in einem so eigentümlich innigen, spezifischen Verhältnis der Vertrautheit steht, daß sie sozusagen sein anderes Ich bildet. Zeus redet zu ihr wie zu seinem eigenen Gemütte, erteilt ihr die schwierigsten Aufgaben; Athena und Zeus werden sogar gelegentlich für die höchste und mächtigste Gottheit schlechthin erklärt: eine Vorstellung, welche die folgenden Dichter in vielen Wendungen zu wiederholen pflegen.'

[3]) Vgl. Roscher, a. a. O. p. 681; Preller, a. a. O. I. p. 171. 176. 184.

[4]) Vgl. Roscher, a. a. O. p. 681.

[5]) Vgl. Roscher, a. a. O. p. 682.

[6]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 168.

[7]) Vgl. Preller. a. a. O. p. 156.

[8]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 150, 161 (Anm. 4).

[9]) Vgl. Preller, a. a. O. I. p. 178.

[10]) Näheres darüber in Band II meiner ‚Arischen Religion.'

selbst Ungeheuer bekämpfend und tötend erscheint die Göttin als Begleiterin und Schützerin der großen Helden, die solche Taten tun.

Damit sind wir wieder beim Herakles angelangt, denn er ist es vornehmlich, den sie begleitet und schützt, labt und erheitert. Und jetzt dürfen wir dies Verhältnis wohl schon mit jenem andern Verhältnis des Indra zum Trita Âptya vergleichen, welch letzterer nicht bloß als Vorgänger und Vorbild, sondern auch als ein Helfer und Kampfgenoß des Indra erscheint, der den riesischen Helden und Dämonentöter wohl auch in seinem Hause mit Soma bewirtet und mit Liedern erfreut. Beides Gottheiten der gleichen Sphäre, Gewitterwesen, die freundschaftlich miteinander verbunden sich im Kampf gegen die bösen Dämonen helfen — das indische wie das griechische Paar. Und wenn Athene, die Blitz- oder Gewittergöttin, dem Herakles bei seinen Heldentaten zum Nutzen der Sonne oder zu ihrer Gewinnung beisteht, dann repräsentiert dieses Paar damit jene Doppelbeziehung zum Gewitter und zur Gewinnung des Sonnenlichtes, die in Indien der große Held Indra in sich vereinigt.

Die hauptsächlichste vergleichbare Tat, bei der Indra-Trita und Herakles-Athene hilfreich verbunden erscheinen, soll weiter unten erörtert werden, wenn wir die ganze Reihe der Abenteuer des Herakles durchgehen. Zuvor muß noch ein anderer göttlicher Helfer des Helden kurz besprochen werden.

Neben Athene erscheint als solcher Helfer und Begleiter des Herakles häufig auch Hermes, der Götterbote, ein alter Windgott, wie Roscher gezeigt hat und wie wir weiterhin ebenfalls sehen werden.[1]) Zu Hermes aber zeigt sich in Indien ein merkwürdiges Gegenbild, das zweifellos mit ihm urverwandt ist: Saramâ, die Botin des Indra, die Götterhündin, ihrem Namen nach die ‚Wandelnde' von Wurzel sar wandeln, gehen), eine theriomorphische Windgottheit, die dem Gewittergott Indra vorauseilt, sein Kommen verkündend. Die Namen Hermes und Saramâ stimmen durchaus zusammen. Die Verschiedenheit des Geschlechtes kann uns hier ebensowenig stören, wie bei Athene Tritonis und Trita Âptya, Thraêtaona Âthwyâna. In diesem Falle ist die indische Gottheit weiblich, die griechische männlich, also umgekehrt wie in dem oben erörterten. Aber auch die theriomorphische Gestalt der Saramâ kann uns für die Vergleichung kein Hindernis bilden. Es ist eine ältere primitivere Gestalt der Windgottheit, die sich zu dem männlichen Gott ähnlich verhält wie der Fenris-Wolf zu Loki.

Für gewöhnlich hat man bisher den anderen Namen des griechischen Gottes, Hermeias, mit dem vedischen Sârameya zusammengestellt, dem Sohne der Saramâ, dem Hunde des Totengottes Yama, dem Totenhund. Diese Zusammenstellung, ob auch öfters angefochten, ist in der Hauptsache dennoch gewiß richtig. Der Seelenführer Hermes-Hermeias und der Seelenhund Sârameya, der den Weg zum Totenreich bewacht, sie gehören gewiß ursprünglich zusammen, trotzdem auf der einen Seite ein Gott, auf der andern ein mythisches Tier steht und ihre Funktionen sich keineswegs einfach decken. Ein jedes hat seine selbständige Entwicklung gehabt, doch die Wurzel ist dieselbe: das zuerst theriomorphisch, dann göttlich gedachte mythische Windwesen, das die Toten führt, aber auch zu ihrem Wächter werden kann.

Saramâ und Sârameya, die Götterhündin und ihr Sohn, der Seelenhund, sie sind als zwei Gestalten auseinander getreten, während der griechische Gott Hermes-Hermeias ungeteilt ihnen beiden entspricht, respektive beide primitive mythische Wesen und ihre Funktionen in seiner Person vereinigt zeigt. Uns interessiert er hier nicht als Psychopompos, sondern nur als der geflügelte Götterbote, der den riesischen Sonnenhelden Herakles als Helfer, Genosse und Schützer begleitet. Als solcher entspricht er der Saramâ, deren Namen, vom Geschlecht abgesehen, mit dem Namen Hermes identisch ist.

Es ist etwa ein halbes Dutzend Rigveda-Lieder, in welchen Saramâ auftritt, und die Rolle, die sie in denselben spielt, ist recht typisch die gleiche. Auf Indras und der Aṅgirasen Geheiß geht Saramâ aus und findet den festen Kuhstall auf, in dem die Kühe verborgen sind. Sie geht voran, sie ist gut zu Fuß (supadî), sie findet den Spalt des Felsens, sie erkennt das Gebrüll der unversieglichen Kühe. Als Indra den Fels der Wasser erbrach, da zeigte zuerst sich seine Saramâ. Auf dem Pfade des Rechtes gehend fand Saramâ die brüllenden Kühe auf, und damit für das Menschenvolk wie auch für ihre (der Saramâ) Nachkommenschaft Nahrung und Labung.[2])

[1]) In Band III meiner ‚Arischen Religion' behandelt.

[2]) Vgl. RV 1, 62, 3: auf Indras und der Aṅgirasen Geheiß fand Saramâ Nahrung für ihre Nachkommenschaft; Bṛihaspati spaltete den Fels und fand die Kühe; RV 1, 72, 8: Saramâ fand den festen Kuhstall auf, durch den das Menschenvolk sich nährt; RV 3, 31, 5—8; die Weisen, die sieben Sänger, bahnten die Bahn zu den im festen Fels (vîlâu)

Es ist die unendlich oft im Veda variierte Geschichte von der Befreiung und Gewinnung der im himmlischen Fels verschlossenen Kühe, die bald als die Wasser des Regens, bald auch als die rötlichen Strahlen des Lichtes erscheinen. Böse Dämonen halten Wasser und Licht verborgen. Die Gewinnung beider ist die große Heldentat, die vor allem dem Indra nachgerühmt wird. Aber auch andere Götter und Halbgötter erscheinen bei dem Werke beteiligt. Wo Saramâ in dem himmlischen Drama auftritt, finden wir neben Indra namentlich noch die Aṅgirasen und andere Weise und Seher der Vorzeit, heilige und mächtige Ahnengeister, als Helfer und Förderer des Werkes in Tätigkeit. Saramâ aber, die findige Götterhündin, die Götterbotin, eilt raschen Fußes voran, findet den Weg, führt zum Versteck der Kühe.

Besonders lebendig, dramatisch bewegt ist die Schilderung des Liedes RV 10, 108, das ganz diesem Abenteuer gewidmet ist und Saramâ als Botin des Indra, als Hauptperson in dem Vorspiel des oft geschilderten Dramas zeigt.

Einen weiten Weg ist Saramâ gegangen, sie hat den Rasâ-Strom, den vedischen Okeanos überschritten, alle Gefahren überstanden und trifft nun die Paṇis, die bösen Dämonen, die die Kühe gefangen halten. Verwundert fragen diese sie, wie ihr das gelungen sei und was sie suche. Saramâ erwidert, sie komme als Indras Botin, von ihm gesandt, um der Paṇis Schätze zu suchen. Er habe ihr auch über die Rasâ herüber geholfen. ‚Wer ist denn dieser Indra, dessen Botin du bist?' fragen die Paṇis geringschätzig. ‚Laß ihn nur kommen, er mag der Hüter unserer Kühe werden.' Doch Saramâ warnt sie und rät ihnen, solchen Spott zu lassen. Indra werde kommen und sie alle bald erschlagen. Die Paṇis rühmen sich ihrer scharfen Waffen und erklären, die Kühe auf keinen Fall herauszugeben. Rinder, Roße und Schätze ruhen wohl geborgen im Schoß des Berges. Saramâ warnt, auch Brihaspati werde kommen, der Helfer und Genosse des Indra, die vom Somatrunk begeisterten Ṛishis alle, Ayâsya, die Aṅgirasen, die Navagvas. Sie werden die Herde unter sich teilen, die Paṇis werde ihr Wort noch gereuen. Nun ziehen sie andere Seiten auf, bitten und schmeicheln, Saramâ solle bei ihnen bleiben, sie wollen sie zu ihrer Schwester machen, ihr auch von den Kühen was abgeben. Doch Saramâ will nichts davon hören. Sie droht aufs neue mit Indra und den furchtbaren Aṅgirasen, die bald erscheinen werden, nach den Kühen begehrend. Die Paṇis sollen nur sich davonmachen und den Platz räumen. Ein Schlußwort deutet kurz die Gewinnung der Kühe durch die göttlichen Streiter, die Niederlage der bösen Paṇis an.

Das ist das indische Gegenbild des herrlichen Götterboten Hermes, der den Herakles auf seinen Fahrten begleitet und ihm auch bei der berühmten Gewinnung der Rinder des Geryones beisteht. So groß die Verschiedenheit beider Gestalten auch ist, wir werden doch nicht daran zweifeln können, daß sie ursprünglich identisch, auf dieselbe mythische Wurzel der arischen Urzeit zurückgehen. Die bald theriomorphisch, bald menschlich, bald männlich, bald weiblich gedachte Windgottheit, die dem Donnerkeilträger als Bote vorauseilt und ihm hilft, ist das Ursprüngliche, Gemeinsame.[1])

Herakles steht auch mit Apollon in naher Beziehung, wenn diese auch eine wesentlich andere ist als die Beziehung zu Athene und Hermes. Mit Apollon streitet Herakles um den Dreifuß, er erscheint aber doch auch deutlich genug als Freund und Verehrer dieses Gottes,[2]) ja als der heroische Vorkämpfer des apollinischen Dienstes. Da wir den Lichtgott Apollon als alten Feuergott

befindlichen Kühen; den Weg kennend drang er (Indra) zu ihnen ein; als Saramâ den Spalt des Felsens auffand, da machte sie den großen, alten, auf ein Ziel gerichteten Pfad; sie führte an, sie, die gut zu Fuß ist (supadî); sie ging zuerst heran, erkennend das Gebrüll der unversieglichen (Kühe); der Weiseste kam, ihr sich gesellend — er gewann — er tötet den Çushṇa etc. RV 4, 16, 8. Als du (o Indra) den Fels des Wassers erbrachst, da zeigte sich zuerst deine Saramâ; erschließe uns als Führer reiche Labung, von den Angirasen gepriesen etc. RV 5, 45, 7. 8: Recht gehend fand Saramâ die Kühe. Als bei dieser großen (Göttin) Aufleuchten die Aṅgirasen alle samt den Kühen brüllten, bei ihrem Quell, am höchsten Sitz fand Saramâ auf dem Pfade des Rechtes die Kühe etc.

[1]) Roth nimmt an, daß in dem Liede RV 10, 108 Saramâ nicht tierisch, sondern menschlich gestaltet gedacht sein müsse, wohl wegen der angetragenen Geschwisterschaft von Seiten der Paṇis. Ich halte das nicht für zwingend. Doch kommt allerdings in diesem wie auch in den anderen Liedern des Rigveda kein Hinweis auf die Hundegestalt der Saramâ vor. Die indischen Erklärer sind es, die sie als Götterhündin bezeichnen, und der Hund des Yama ist ihr Sohn. Denkbar wäre es, daß sie bald tierisch, bald menschlich gestaltet gedacht wurde. Vgl. Siebenzig Lieder des Rigveda von Geldner-Kaegi-Roth, p. 80. Anm.

[2]) Vgl. Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl. II, p. 162. 163. Wenn es auffällt, daß Herakles, der Apollonverehrer, auch mit Apollon streitend erscheint, dann darf auch an die merkwürdige Mythe des Rigveda erinnert werden, die uns Indra, den Schützer und Helfer der Sonne, den Sonnenhelden, mehrfach in einem noch nicht recht aufgehellten Streit mit Ushas, der jungen, neuaufsteigenden Sonne vorführt. Er zerschlägt mit seinem Donnerkeil den Wagen der Ushas.

erkannt haben, darf damit wohl die nahe Beziehung des Indra zu Agni verglichen werden, die oft als ein Paar, dualisch verbunden, in den vedischen Liedern erscheinen, als Indrâgnî oder Indrâ-agnî. Ja, Indra und Agni werden Zwillingsbrüder genannt, obwohl sie von verschiedenen Müttern stammen (RV 6, 59, 2). Mit Agni ist Indra häufiger als mit irgendeinem andern Gott dualisch verbunden (cf. Macdonell, Vedic Mythology, p. 57). Indra soll den Agni zwischen zwei Steinen erzeugt oder in dem Wasser aufgefunden haben (cf. RV 2, 12, 3; 10, 32, 6; Macdonell, Vedic Mythology, p. 57). Man darf und muß auch daran erinnern, daß das typische Somafest des Jyotiragnishṭoma, der Lichtfeuerlobgesang, bei dem der Gewittergott Indra, der Gewinner der Kühe, der Wasser und des Sonnenlichtes vornehmlich gefeiert wird, ein Feuerfest ist, wie schon der Name kräftig genug andeutet. Es ist der typische Vertreter der alten Sonnenfeuerfeste, der Lebensfeste, bei denen die sonnensymbolischen Feuer flammen, Sonnenschein und Gewitterregen magisch-kultlich gewirkt werden.

Auch daran muß in diesem Zusammenhange erinnert werden, daß Trita Âptya, der mythische Vorfahre, aber auch Diener und Helfer des Indra, wie wir gesehen haben, den Agni am Himmel auffindet, den Agni in der Himmelshöhe anbläst. Dann wird Agni der Mittelpunkt in den Häusern der Menschen. Trita ist also ein Förderer der Agniverehrung, wie Herakles ein Vorkämpfer und Förderer des Apollondienstes. Bei der nahen Verwandtschaft des Indra mit Trita ist auch dieser Zug bedeutsam.

Persönliche Züge.

Bevor wir die Taten und Abenteuer des Herakles kennen lernen und mit denen des Indra vergleichen, erscheint eine Betrachtung seiner Persönlichkeit angezeigt, die in ihrer gewaltigen Eigenart kraftvoll charakterisiert in der ganzen griechischen Mythologie einzig dasteht und die auffallendsten Vergleichungen mit der Gestalt des Indra aufweist, die ebenso eigenartig in der Götterwelt Indiens hervortritt.

Herakles ist das Vorbild männlicher Kraft, groß und stämmig, vierschrötig gedacht. Seine ganze Natur ist mehr auf Derbheit angelegt, auf überragende Körperkraft, als auf Geist und Seele. Eben darum erscheint er auch als der Schutzpatron der Athleten.[1]) All die gewaltigen Taten, die man von ihm erzählt, zeigen ihn immer wieder von dieser Seite, ob er nun den nemeischen Löwen im gewaltigen Ringen erwürgt, die lernäische Hydra bezwingt, den erymanthischen Eber oder den Kerberos lebendig herbeischafft oder Burgen bricht und riesische oder menschliche Feinde aller Art vernichtet. Wie das Ideal des Athleten, so ist er auch das Ideal des Kämpfers in der Schlacht, löwenmutig, kühn und stark.[2]) Seine gewaltige Kraft offenbart sich schon gleich nach seiner Geburt, da das neugeborene Heldenkind den von Hera zu seiner Vernichtung gesendeten Schlangen mutig entgegentritt und sie mit seinen Händen erwürgt.[3]) Als Jüngling von 18 Jahren tötet er dann den Löwen auf dem Gebirge Kithaeron, in dessen Fell er sich kleidet,[4]) und schreitet dann zu immer größeren Heldentaten vor.

Auch für Indra ist nichts so charakteristisch wie die ungeheuere, alles überragende Körperkraft und Größe, der entsprechende seelische oder geistige Qualitäten nicht zur Seite stehen und die bei ihm naturgemäß noch in ganz anderen Dimensionen geschildert werden wie bei Herakles, da der letztere doch nur halbgöttlicher Heros ist, der sich zur Götterwürde emporringt, während

[1]) Vgl. Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl. II, p. 185. 259. 261.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 262.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II, p. 178. In merkwürdigem Kontrast zu diesem feindseligen Vorgehen der Hera gegen den neugeborenen Herakles steht ein anderer Zug der Sage, nach welchem Hermes das Kind Herakles zum Olymp hinaufgetragen und an die Brust der Hera gelegt haben soll. Vasenbilder spiegeln den Vorgang wieder, in der Nähe von Theben wurde sogar der Ort gezeigt, wo Hera den Herakles gestillt habe, nach anderen soll dies in der Nähe von Argos, auf Veranlassung der Athene geschehen sein. Man erklärte sich später sogar die Milchstraße durch die bei dieser Gelegenheit vergossene Milch (vgl. Preller, a. a. O. II, p. 178. 179). Das deutet alles auf das ursprünglich nahe und freundliche Verhältnis zwischen Hera und Herakles hin, dessen wir oben Erwähnung getan haben. Daß die Schlangen, die der neugeborene Herakles erwürgt, gerade von Hera gesandt waren, dürfte ein späterer Zug der Sage sein.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II, p. 180.

Indra schon im Rigveda als Gott, ja als der stärkste und mächtigste aller Götter vor uns steht. Auf diese letztere Differenz, die weit davon entfernt ist, einen radikalen Unterschied beider Gestalten zu begründen, kommen wir weiter unten zurück.

Indra überragt in seiner riesigen, derben und ungeschlachten Größe Himmel, Erde und Luftraum. Beide Welten sind höchstens halb so groß wie er. Seine wilde, ungestüme Kraft findet nirgends ihresgleichen. Kein Erdgeborener, aber auch kein Gott kann ihm widerstehen, kann mit ihm sich messen oder gar es wagen, ihn zu übertreffen, keiner von allen, die geboren sind oder noch geboren werden sollen.[1]) Er ist der gewaltige Dämonentöter, der unvergleichlich größte Held, der unbesiegte Sieger und Burgenbrecher, das Ideal aller tapferen Krieger und daher naturgemäß auch der mächtige göttliche Helfer in der Schlacht, der Schlachtengott.[2]) Seine ungeheuere Kraft zeigt sich gleich bei seiner Geburt. Als Kriegsmann kommt er auf die Welt, kaum geboren ist er unwiderstehlich an Kraft, Furcht einflößend. Bei seiner Geburt schon zittern aus Furcht vor ihm und seinem Zorn die festen Berge, Himmel und Erde, ja alle Götter fürchten sich da schon vor ihm.[3]) Das ist Vorspiel und Ankündigung seiner gewaltigen Taten, denen nichts auf Erden und im Himmel gleichkommt.

Zu dem Helden und Krieger gehören seine Waffen. Die charakteristische Bewaffnung des Herakles bildet seine Keule, wie auch Bogen und Pfeil. Das letztere hält Preller für das ältere, während er den mit Keule und Löwenhaut bewaffneten Herakles, der sich namentlich seit Pisander und Stesichoros überwiegend geltend macht, auf orientalische Vorbilder zurückführen möchte.[4]) Keule und Löwenhaut sind indes nicht genetisch von Hause aus untrennbar verbunden und ich glaube kaum, daß wir Ursache haben, die Keule beim Herakles als fremdländisches Lehngut zu betrachten. Sie stimmt durchaus zu dem als Keule gedachten Vajra, dem Donnerkeil des Indra, wie zur clava des Thôrr und dürfte demnach wohl urarisch sein.

Die Keule des Herakles war der Wurzelstock eines wilden Ölbaumes, wie andere Keulen, welche man in den Händen der griechischen Recken und Riesen nicht selten sieht. Nach einigen war sie künstlich geschweißt und mit Erz beschlagen, also ein Werk des Daedalos oder Hephaestos.[5]) Diese letztere Vorstellung dürfte die jüngere sein. Die Keule aus dem Wurzelstock irgendeines wilden Baumes darf neben dem von der Erde aufgegriffenen Stein, dann dem primitiven Steinhammer, wohl als älteste Bewaffnung des Menschengeschlechtes gelten. Sie ist das charakteristische Attribut der wilden Stämme und eignet auch anderen griechischen Riesen und Recken, außer Herakles, daher um so weniger Grund ist, die Keule des Herakles speziell aus dem Orient abzuleiten. Daß wir uns auch die Keule des Indra, den Vajra oder Donnerkeil, ursprünglich ähnlich zu denken haben, als Wurzelstock eines Baumes, wenn auch nicht gerade eines Ölbaumes, darauf deutet vielleicht der Umstand hin, daß derselbe als mit vielen Spitzen, Zacken, Ecken versehen gedacht wird.[6]) Dies dürfte eine uralte Vorstellung sein. Für jünger werden wir dagegen wohl die im Veda nicht seltene Bezeichnung des Donnerkeils als ehern oder eisern (âyasa) halten müssen, da dieselbe die Kenntnis der Metalle voraussetzt. Daneben erscheint aber auch noch im Veda die Bezeichnung der Waffe des Indra als eines Steines oder eines Felsens,[7]) die wohl auch auf höchstes Altertum Anspruch machen dürfte. Einmal wird dieser Stein, den Indra schleudert, als der eherne oder eiserne bezeichnet,[8]) wo verschiedene Vorstellungen miteinander vermischt scheinen. Wenn wir noch den Hammer des Thôrr zur Vergleichung mit heranziehen, der bei Saxo wiederum als Keule (clava) ohne Griff erscheint, auch beachten, daß der deutsche Donar eigentlich keilförmige Steine vom Himmel herabwirft,[9]) dann ergibt sich die Vermutung, daß der vorauszusetzende urarische Gewitterriese mit den schweren Waffen der Keule, des Steines oder Steinhammers abwechselnd bewehrt gedacht wurde, denen die Phantasie in späteren Zeiten dann noch irgendwie etwas Metallisches, respektive Ehernes hinzuzufügen suchte.

---

[1]) Vgl. Macdonell, Vedic Mythology p. 57. 58. 64.

[2]) Vgl. Macdonell, Vedic Mythology p. 62. 64.

[3]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 56.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 187. 188.

[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II, p. 189.

[6]) Vgl. die Epitheta sahasrabhṛshṭi ‚tausend Zacken habend'; çatâçri ‚mit hundert Ecken oder Kanten'; auch die mit Zacken versehene Waffe des Indra RV I, 52, 15 (bhṛshṭimátâ vadhéna) ist natürlich seine Keule.

[7]) açman, parvata. Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 55.

[8]) RV 1, 121, 9, tvám âyasám práti vartayo gór divó áçmânam.

[9]) Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl. p. 149. 150.

Daß außerdem noch etwas wie eine alte Bumerangvorstellung mit hineinspielt, haben wir früher gesehen — das Zurückkehren des Geschosses in die Hand des Schleudernden — doch ist davon bei der Waffe des Herakles nichts zu bemerken.

Herakles ist aber nicht nur der Keulenträger, er erscheint schon in ältester Zeit unzweifelhaft deutlich als gewaltiger Pfeilschütz, und da ist es interessant, daß auch Indra im Rigveda als solcher hervortritt. Freilich, die eigentlich charakteristische, die spezifische Waffe des Indra ist und bleibt der Donnerkeil Vajra, aber daneben sehen wir ihn doch auch mit Pfeil und Bogen hantieren, die Feinde mit seinen Pfeilen töten. So heißt es von ihm, RV 2, 12, 10, daß er die großen Feinde alle, eh sie es vermuten, mit dem Pfeile töte (çárvâ jaghâna); so RV 10, 27, 6, daß die Indrafeinde seinem Pfeile (çárave) verfallen. Es heißt, daß Indra hoch aufgerichtet gegen den arglistigen Menschen seinen Pfeil geschleudert (çárum, RV 10, 99, 7). Er hat mit seinem Pfeil (çárvâ) die Dasyus und die Çimyus auf der Erde, sie tötend, niedergestreckt (RV 1, 100, 18). Die letztere Stelle ist darum besonders interessant, weil Indra in derselben zugleich das Epitheton suvajra erhält, das heißt ‚der trefflich mit dem Donnerkeil Bewehrte'. Beide Waffen werden also nebeneinander erwähnt. Viele Tausende hat Indra mit seinem Pfeile zu Boden gestreckt (çárvâ, RV 4, 28, 3). Seinem Pfeile verfällt die Dämonenschaar der Vriçivantas (çárave RV 6, 27, 6). Indra und Varuṇa treten vereint mit dem Pfeile tötend auf (RV 7, 85, 2: çárvâ). Es heißt von dem Pfeile (ishu), den Indra sich zum Genossen macht, daß er hundert leuchtende Metallspitzen, tausend Federn habe (RV 8, 66, 7). Aus den Wolkenbergen hervor schoß Indra den wohlgezielten Pfeil (bundáṃ svâtatam, RV 8, 66, 6). Dieser Pfeil (bundá) wird als golden bezeichnet (RV 8, 66, 11). Eben geboren greift schon der Vritratöter nach dem Pfeil (bundá) und fragt die Mutter: ‚Wer ist gewaltig? wer berühmt?' (RV 8, 45, 4). Indra erhält die Epitheta ishuhasta und ugradhanvan, das heißt ‚der Pfeile in den Händen Haltende' und ‚der Träger des furchtbaren Bogens.' Auch ein indisches Gemälde im Museo Borgiano zeigt uns Gott Indra mit Bogen und Pfeil in den Händen (vgl. Tab. XXIV der Kupfertafeln zur ‚Darstellung der brahmanisch-indischen Götterlehre, nach dem lateinischen Werke des Pater Paullinus a St. Bartholomaeo bearbeitet', Gotha 1797). Man sieht aus alledem, daß wir neben das Bild des Donnerkeilträgers Indra auch dasjenige des gewaltigen Pfeilschützen zu setzen haben, das zu demjenigen des Pfeilschützen Herakles unzweifelhaft deutlich stimmt. Spielen Bogen und Pfeil bei Herakles eine verhältnismäßig größere Rolle, so kann dieser Umstand selbstverständlich keine wesentliche oder gar wurzelhafte Differenz begründen.[1])

Als Ergänzung mag noch hinzugefügt werden, daß auch der dem Indra wesensverwandte Trita Âptya mit eisenspitzigem Pfeil[2]) den bösen Dämon Varâha tötet.

Überaus charakteristisch für Herakles — wie auch für Indra und Thôrr — ist sein gewaltiges Essen und Trinken, die Neigung und Fähigkeit, ungeheure Massen von Speise und Trank mit Behagen und gutem Humor zu sich zu nehmen. Sage und Dichtung verweilen gern bei diesem Zuge, er macht sich auch in der Kunst und sogar in dem Kultus geltend, und namentlich bildet bei den komischen Schilderungen des Herakles das Essen und Trinken immer eine Hauptsache.[3]) Er ist ein Trinker und Esser wie wenige und wir sehen ihn namentlich nach getaner Arbeit sich gütlich tun, weidlich schmausen und zechen.[4])

Seine Eßlust offenbart sich schon früh, denn bereits als Knabe soll Herakles Fleisch und Brot in gewaltigen Mengen genossen haben.[5]) Später

[1]) Mit Pfeil und Bogen schoß man schon in der arischen Urzeit, Pfeil und Bogen brauchte auch wohl schon der Gewitterriese neben Keule, Stein und Hammer, ähnlich wie auch der estnische Donnergott mit seinem Bogen Donnerpfeile (pikse nôlad) schießt. Vgl. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten p. 427. Donnerstrahlen, Donnerpfeile kommen auch beim germanischen Donnergotte vor und es ist nicht unbedingt notwendig, daß dieselben, wie Grimm vermutet, den κῶλος Διός, telis Jovis nachgeahmt seien (Grimm a. a. O. p. 149). Der aite lapis, der Flintstein des Jupiter auf dem Kapitol, macht auch wohl eher den Eindruck eines Pfeiles als eines Hammers oder einer Axt. Es scheint, daß die Phantasie schon in ältester Zeit sich die Donnerwaffe wechselnd, bald so bald so, vorstellte — bald als Keule, Stein, Steinhammer, Axt, bald auch als Pfeil.

[2]) áyoagrayâ vipâ' RV 10, 99, 6.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 219. 220.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 228. 264. 265.

[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 179.

zeichnet er sich insbesondere dadurch aus, daß er gelegentlich einen ganzen Stier samt den Knochen verzehrt.[1]) Darum heißt er Buphagos, der Rinderfresser, ja diese Bezeichnung, die ihn als besonders gearteten Vielfraß charakterisiert, erscheint sogar als ein alter Kultname des riesischen Helden.[2])

Es ist unmöglich, sich dabei nicht dessen zu erinnern, daß Indra gerade als Stier-, Ochsen- und Büffelesser hervortritt. ‚Einen feisten Stier will ich dir kochen', kündigt der Sänger dem Gotte an (RV 10, 27, 2). ‚Man kocht dir Stiere, du issest von ihnen', heißt es an einer andern Stelle (RV 10, 28, 3). ‚Zwanzig Ochsen kochen sie mir und ich esse das Fett, sie füllen mir den Bauch' (RV 10, 86, 14). Hundert Büffel werden dem Indra bereitet (RV 6, 17, 11; 8, 66, 10). Ja, an einer Stelle (RV 5, 29, 7. 8) heißt es sogar, daß Agni dem befreundeten Indra 300 Büffel gekocht oder gebraten habe; Indra aber aß das Fleisch der 300 Büffel und trank drei Seen Soma dazu, zur Vritratötung sich zu stärken. Der gewaltige indische Gott übertrifft also hierin noch den griechischen Heros in ähnlicher Weise wie in seiner Körpergröße und Stärke. Er verdiente nicht minder wie Herakles das Epitheton Buphagos, der Rinderesser, und beiden zur Seite stellt sich Thôrr, wenn er einmal einen ganzen Ochsen, ein anderes Mal gar zwei verspeist. Herakles, Indra und Thôrr, die wir für urverwandt halten, stimmen gerade in diesem Punkte merkwürdig zusammen. Sie sind alle drei Buphagoi, ohne daß sie darum andre Speise verschmähten. Sie sind alle drei gewaltige Esser überhaupt, aber Stiere und Ochsen (respektive auch Büffel) bilden doch ihre Vorzugsspeise.

Nicht weniger als die massige Speise liebt aber Herakles einen kräftigen Trunk. Er erquickt sich nach seinen Heldentaten am Weingenuß und ist weit davon entfernt, bei solchen Freuden sich irgendwelche Beschränkung aufzuerlegen. Wie er sich's beim Weinkönige Oeneus wohl sein läßt, so zecht er urkräftig beim Kentauren Pholos, ist im Freundeskreise ein lustiger Trinkkumpan, im Rausche aber auch allzusehr zur Wildheit und zu Gewalttätigkeiten aller Art geneigt.[3]) Die Heraklessage kennt davon manches Beispiel. Dennoch ist das Bild des gewaltigen Zechers Herakles in Griechenland sehr populär gewesen. Das griechische Volk hatte ursprünglich an den Kraftleistungen seines gewaltigsten Helden auch in dieser Richtung seine helle Freude und die griechische Kunst verschmähte es nicht, den derb angezechten, ja den betrunkenen Herakles darzustellen.[4])

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wenn wir Indra als den großen Trinker noch besonders erweisen wollten. Er ist der Somatrinker κατ' ἐξοχήν. Der Veda ist voll von den Schilderungen, wie Indra am Soma sich berauscht. Er trinkt ihn beim Opfermahle der Menschen, er trinkt ihn im Hause von Göttern und Halbgöttern, in Tvashṭars Hause, bei Manu, bei Mâtariçvan u. a. m. Er trinkt ihn mit Behagen und massenweis, ganze Kufen; ganze Seen gießt er sich in den Leib, ja einmal heißt es, er habe auf einen Zug dreißig Seen des Soma getrunken (RV 8, 66, 4). Übermütig betrunken, umhertaumelnd, mit seiner Größe renommierend, führt ihn uns ein bekanntes Lied des Rigveda vor (10, 119). Indra und Herakles stimmen in diesem Zuge auffallend zusammen und es begründet selbstverständlich keinen Unterschied, wenn Indra den Soma, Herakles dagegen Wein trinkt. In der Urzeit war es zweifellos weder das eine noch das andere, was der mythische Ahnherr der beiden Recken zu trinken pflegte, sondern der damals übliche Meth, den wir den nordischen Sprößling desselben, den gewaltigen Thôrr, noch trinken sehen. Mit dem alten Namen des Meth wird ja auch oft genug noch der Soma als ‚madhu' bezeichnet, ebenso wie die Griechen ihren Wein auch noch ‚methy' (μέθυ) nennen. So sind Indra-Herakles-Thôrr deutlich alle drei gewaltige Trinker berauschenden ‚Methes', respektive sie deuten alle drei zurück auf einen urarischen Vorfahren solchen Charakters.[5])

Eine Abweichung mehr sekundärer Art läßt sich zwischen Indra und Herakles darin finden, daß Indra vor allem gern durch den Somatrank sich vor seinen Heldentaten stärkt und für sie begeistert, im Somarausch den Vritra erschlägt, während wir Herakles namentlich nach seinen Taten, sich er-

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 247. 252 265. 266.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 239. 265. 266.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II. p. 171. 179. 194. 195. 266—269.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 268.

[5]) Auf einen anderen, sehr primitiven Rauschtrank der arischen Urzeit, der durch Kauen und Speichelgährung gewonnen wurde, deuten gewisse merkwürdige Sagenzüge. Vgl. meine Abhandlung über das Apâlâ-Lied, WZKM Bd. 22, p. 223 fg.; insbesondere p. 238 fg.

holend und ausruhend, lustig zechen und schmausen sehen. Doch ist das selbstverständlich bei beiden nicht irgendwie eine feste Regel, sondern nur die vorherrschende Gewohnheit. Indra wird auch nach seiner Heldentat zum Somatrunk geladen und beim Somafest um desselben willen gepriesen. Seinen mächtigsten Trunk — 30 Seen des Soma — nimmt er zu sich, nachdem er die Spinnenbrut, den Schlangenschweller, Âurṇavâbha Ahîçuva, zusammengeschlagen (RV 8, 66, 2—4). Um seiner Heldentaten willen gestehen ihm alle Götter willig den Somatrunk zu (RV 5, 29, 4). Er hat sich nach der Tötung des Vritra den Soma erwählt, heißt es RV 3, 36, 8. Und ähnlich RV 7, 98, 5: ‚Als er der Gottlosen Listen besiegte, da ward der Soma ganz sein eigen.' Der Somatrunk ist demnach ebenso der Preis und Lohn der großen Taten des streitbaren Gottes, wie auch ein immer neuer Reiz und Ansporn zu immer neuen Taten und Siegen.

Der fröhliche Zecher Herakles, der sich in ausgiebigstem Maße dem Weingenuß hingibt, ist ganz naturgemäß auch in den dionysischen Kreis hineingeraten, und so zeigt ihn uns die bildende Kunst öfters unter Satyrn und Nymphen, mit dem Gotte des Weines um die Wette trinkend, den mächtigen Humpen, den Skyphos, in der Hand, während Dionysos sich des zierlicheren Kantharos bedient.[1]) Ebenso geht er aber auch, wie wir schon sahen, mit dem Kentauren Pholos in dessen Behausung und berauscht sich am köstlichen Wein aus dem großen Faß, das ein Gemeingut aller Kentauren ist, bis die ganze Schar derselben, vom Dufte des Weines angelockt, zusammenströmt und nun ein wütender Kampf beginnt, in welchem Herakles natürlich Sieger bleibt, außer andern Kentauren leider aber auch der freundliche Gastgeber Pholos umkommt.[2]) Dies Milieu erinnert uns daran, daß Indra in der epischen Zeit als Götterkönig in seinem Himmel ständig von Apsarasen und Gandharven umgeben haust, jenen halbgöttlichen, elbischen Wesen der Inder, die ohne Zweifel den griechischen Nymphen, Satyrn, Silenen und Kentauren entsprechen, wie ich früher schon zu zeigen gesucht habe. (Griechische Götter und Heroen, I p. 62 fg.)

In den Zeiten der Ruhe und Erholung ergötzt sich der griechische Held gern auch an der Musik, am Gesang und Saitenspiel.[3]) Von Indra aber heißt es schon im Rigveda (Vâl. 4, 1), daß er bei Trita Âptya schmausend sich des Liedes erfreue;[4]) und die Schar der Gandharven, die ihn später umgibt, erfreut ihn mit Musik und Gesang. Sind doch gerade die Gandharven die speziellen Vertreter der musischen Kunst im Olymp der Inder.

Herakles pflegt, namentlich in der Zeit der Erholung, gern auch der Liebe und leistet, seiner riesigen Körperkraft entsprechend, auch auf diesem Gebiete Erkleckliches. Schon als achtzehnjähriger Jüngling, bei seinem ersten großen Abenteuer mit dem Löwen des Kithaerongebirges, beschläft er in einer Nacht die 50 Töchter des Königs Thespios und der Megamede.[5]) Auch weiterhin spielen Liebesverhältnisse in seinem Leben eine Rolle, wenn sie auch im ganzen nicht gerade als bestimmende und leitende Momente desselben hervortreten, sondern mehr als die naturgemäße Befriedigung der Bedürfnisse eines starken männlichen Körpers erscheinen. Immerhin hängt auch der tragische Tod des Helden mit diesen Beziehungen zusammen, da Deianeira aus Eifersucht, der schönen Jole wegen, in dem Wunsch, den Herakles an sich zu fesseln, ihm das todbringende Gewand des Nessus sendet. Dies aphrodisische Moment tritt bei Indra, zumal in der Zeit des Rigveda, ganz zurück.[6]) Er ist kein Mönch und kein Heiliger, er hat seine Frau Indrâṇî und scherzt mit ihr gelegentlich in einer nichts weniger als prüden Weise. Im übrigen aber kümmert er sich nicht viel um Weiber, sondern mehr um Kampf und Somatrunk. Späterhin, in der Zeit des Epos, erscheint Indra weichlicher, nach Art der Könige des indischen Mittelalters, umgeben von einem großen Hofstaat, in dem neben den Gandharven vor allem die schönen Apsarasen, die verführerischen Nymphen des Indrahimmels, hervortreten. Sie werden die Mädchen des Indra genannt, leben in Liebesgemeinschaft mit den himmlischen Musikern, den Gandharven, beglücken die abgeschiedenen Helden und verführen gelegentlich auf Befehl des Indra fromme Büßer, sind überhaupt frei von jeglicher Sprödigkeit und stets zum Liebesspiel bereit. Hier hat also Indra den idealsten Harem um sich herum, doch bleibt es charakteristisch für ihn, daß Liebesabenteuer in seinem Leben keine wesentliche Rolle spielen. Darin unterscheidet er sich stark von Vishṇu,

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 266. 267. 274.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 194. 195.
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 270. 271.
[4]) Vgl. Vâl. 4, 1 yáthâ tritó chánda indra jújoshasi.
[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 180. 189.
[6]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 65.

der im Rigveda oftmals als sein Genosse im Vritrakampfe auftritt und später als Vishṇu-Krishṇa eine so große Bedeutung erlangt. Von ihm weiß zwar der Veda noch nichts Erotisches zu berichten, um so mehr aber eine spätere Zeit, die sein üppiges Liebesleben unter den Hirtinnen des Gangeslandes schildert. Da Vishṇu im Veda den Indra in gewisser Weise ergänzt und später als Vishṇu-Krishṇa von den Griechen mit Herakles identifiziert wird, müssen wir auf ihn weiter unten eingehender zurückkommen.

Indra ist ebensowenig wie Herakles von Hause aus ein moralischer Held, ein Muster korrekter Lebensführung. Übersprudelnde Fülle der Kraft ist für beide das Charakteristische und damit ist schon mehr oder minder ein Über-die-Schnur-Hauen fast unvermeidlich verbunden. Wir wissen, wie gern sich Indra am Soma berauscht. Diese Exzesse aber haben bisweilen üble Folgen. Um Indra von dem Unwohlsein zu heilen, das ihn infolge seiner Unmäßigkeit quält, erfinden die Götter eine besondere Zeremonie, genannt Sâutrâmaṇî,[1]) und die befreit ihn von seinem Leiden. Doch Indra hat Schlimmeres auf dem Gewissen. Er hat nicht nur den Soma seinem Vater Tvashṭar gestohlen, er macht auch die eigene Mutter zur Witwe, indem er den Vater am Fuße packt und zerschmettert.[2]) So wilde, gewalttätige, ja frevlerische Handlungen bilden die Kehrseite zu den vielgerühmten machtvollen Kampf- und Siegestaten des göttlichen Helden. Wer die Lebens- und Leidensbahn des Herakles kennt, erinnert sich dabei alsbald so mancher böser Dinge, Roheiten und Gewalttaten, die der griechische Heros im Rausch, im Zorn, in übermütiger Kraftentfaltung begangen. Mehr als einmal muß er für schwere Verbrechen Sühnung suchen, für den Mord seiner Kinder von der thebanischen Megara, für den Mord seines ihm arglos vertrauenden Gastfreundes Iphitos, dessen schon Homer (Od. 21. 22 fg.) mit ernstem Tadel gedenkt, u. a. m.[3]) Oft von der Leidenschaft verfinstert, sinnenberaubt, sich Schuld auffadend, in unermüdlichem Ringen wiederum sich läuternd, aufwärts strebend, erreicht der Held das höchste Ziel. Erst eine spätere Zeit macht aus ihm ein moralisches Vorbild, dichtet den Herakles am Scheidewege, der zu Anbeginn seiner Laufbahn schon sich für die Tugend entscheidet.[4]) Von Hause aus ist er seinem ganzen Wesen nach durchaus nur gewaltige Kraftnatur, ohne spezifisch moralischen Beigeschmack, ein Kämpfer und Bekämpfer unzähliger Feinde, Riesen und Ungeheuer, ähnlich wie Indra. Auch dem Indra wird später etwas von ethischer Größe angedichtet,[5]) und wie Herakles durch rastlose Mühen, durch Heldentaten, durch Schuld und Sühne hindurch, aufwärts gelangt zum Götterdasein im Olymp, so heißt es von Indra in einem späteren Hymnus des Rigveda, er habe den Himmel oder das Himmelslicht durch scharfe Bußen erlangt.[6]) Dies sind beiderseits sekundäre, jüngere Züge, sie erscheinen aber doch bemerkenswert, weil in analoger Weise aus der gleichen uralten Wurzel verwandten Wesens hervorgewachsen.

Den Unterschied zwischen Herakles und Indra, dem Heros und dem Gotte, wollen wir in keiner Weise verwischen. Herakles ist deutlich genug von Hause aus kein Gott, sondern ein Heros, ein Halbgott, ein riesischer Held, der dann erst durch seine Verdienste ein Gott und als solcher verehrt wird.[7]) Es liegt darin aber für die Vergleichung nicht die geringste Schwierigkeit. Im Gegenteil. Ist Herakles, wie wir vermuten, mit Indra ursprünglich identisch, dann spricht die Gestalt des griechischen Heros nur noch deutlicher für die Richtigkeit unserer Annahme, daß Indra und Thôrr beide nicht von Hause aus Götter, sondern mächtige Gewitterriesen waren, halbgöttliche Wesen, die erst in späterer Zeit zum Range großer Götter emporstiegen, als in Indien Parjanya, in Skandinavien Fjörgynn, die alten Hypostasen des Himmelsgottes als des Gewitterers, verblaßten und den Platz räumten.

In Griechenland konnte derselbe Prozeß, der in Indien und Skandinavien aus Gewitterriesen große Götter werden ließ, aus dem einfachen Grunde nicht statthaben, weil hier der alte Him-

[1]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 56; Zimmer, Altind. Leben p. 275.

[2]) Vgl. RV 3, 48, 4; 4, 18, 12; Macdonell, a. a. O. p. 57; Geldner-Kaegi, Siebenzig Lieder p. 64. 65. Hier erscheint als Indras Vater der Götterkünstler Tvashṭar, der Bildner, der Schöpfer, ursprünglich wohl eine Hypostase des als Schöpfer gedachten Himmelsgottes (Dyâus-Varuṇa, cf. Daksha, Dhâtar). Für gewöhnlich wird als Vater des Indra der Himmelsgott Dyâus genannt, wie Zeus als der Vater des Herakles gilt.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 163. 164.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 276. 277.

[5]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 65.

[6]) Vgl. RV 10, 167, 1 tvâṃ tápaḥ paritápya ajayaḥ svàḥ; Macdonell, a. a. O. p. 65.

[7]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 258 Anm.

melsgott sich nicht wie bei Indern und Germanen in verschiedene Hypostasen spaltete und weil er vor allem fort und fort der große Gewittergott blieb und als solcher nie den Platz räumte. Unter solchen Umständen war es auch durchaus natürlich und fast selbstverständlich, daß der alte Gewitterriese, der die Sonne aus der Gewalt der bösen Dämonen des Dunkels, der Wolken, des Winters befreite, immer mehr in dieser Richtung wuchs, immer mehr zum Sonnenhelden, zum Gewinner des Sonnenlichtes wurde, während seine alte Eigenschaft als Gewitterer mehr und mehr in Vergessenheit geriet, verblaßte, verdorrte, von ihm abfiel und endlich fast — bis auf wenige Spuren — verloren ging. Der Gewittergott Zeus hatte neben sich keinen anderen Gewitterer nötig, ja er duldete nicht einmal einen solchen, konnte höchstens untergeordnete Helfershelfer brauchen, wie die Riesen Brontes, Steropes und Arges, die ihm Blitz und Donner schmiedeten. Für einen größeren gab es da keinen Raum. So mußte Herakles mehr und mehr zum Sonnenhelden, zum Sonnenheros werden, schon auf Grund des rein griechischen Mythenschatzes, ganz abgesehen noch von dem später etwa hinzukommenden Einfluß orientalischer Sagen, Mythen und Kulte von Sonnenhelden und Sonnengöttern verschiedener Art. Es steckt aber in dem griechischen Helden von Hause aus schon der Sonnenheld drin, wie so viele rein griechische Sagen uns zeigen, die wir bald näher kennen lernen werden, und das Besondere in der Entwicklung dieser mythischen Gestalt auf griechischem Boden liegt bloß darin, daß sie einseitig in dieser Richtung hin stattfindet, während die Beziehung zum Gewitter verloren geht; obwohl gerade sie es ist, die ursprünglich den Kern der Gestalt gebildet haben muß, wenn wir rechthaben, sie mit Indra-Thôrr zu vergleichen.

Daß der große Gewitterriese sehr wohl zugleich seit alters ein großer Sonnenheld sein konnte, das zeigt uns gerade die Gestalt des Indra sehr deutlich. Er ist unfraglich der große Gewittergott, der alte Gewitterriese, und doch ebenso unfraglich der Sonnenheld, der fort und fort in gewaltigem Kampfe das Sonnenlicht gewinnt, erkämpft, ersiegt, erbeutet, der die Sonne und ihre Strahlen, die rötlichen Kühe des Lichts, immer wieder aus der Gewalt der bösen Mächte des Dunkels, der finsteren Wolken, des Winters mit seinen Nebeln und Frösten befreit. Er schlägt den Vritra und gewinnt das Licht, die Sonne, die Morgenröte. Er findet die Sonne im Dunkel auf, er setzt sie an den Himmel, er läßt sie wieder scheinen. Ja, es heißt, daß er, der Dämonentöter, die Sonne und die Morgenröte erzeugt habe.[1]) Und endlich wird Indra an mehreren Stellen des Veda mit der Sonne, dem Sonnengott Sûrya geradezu identifiziert.[2]) Ihn deswegen zu einem alten Sonnengotte zu machen, wie Hillebrandt dies tut, liegt kein ausreichender Grund vor.

Indra und Vishṇu.

In merkwürdiger Weise sehen wir die Gestalt des Indra durch die seines Gefährten im Vritrakampfe, des Vishṇu, ergänzt und die weitere Entwicklung dieser Göttergestalt läßt sich in gewisser Weise mit derjenigen des Herakles vergleichen, daher ein Blick auf ihn lehrreich sein dürfte.

Vishṇu, später ein so großer Gott und unzweifelhaft ein Sonnengott, tritt im Veda nur wenig hervor und offenbart seinen Charakter als Sonnengott hauptsächlich nur in seinen berühmten drei Schritten, mit denen er von der Erde durch den Luftraum zum höchsten Punkte des Himmels aufsteigt.[3]) Wir kennen bereits seine oberste Fußstapfe als einen Brunnquell himmlischen Meths oder Honigs (RV 1, 154, 5 mádhva útsaḥ). Dort freuen sich die Seligen und die Götter, dort wohnen Indra und Vishṇu, dorthin sehnen sich auch die Sänger (RV 1, 154, 6).

Es ist nach späterer Auffassung der höchste Punkt über uns am Himmel, der Zenith.[4]) Im übrigen kennt der Veda Gott Vishṇu vor allem als Freund und Begleiter des Indra, als seinen Genossen und Helfer im Vritrakampfe. Ja, man könnte — wenn die drei Schritte nicht wären — sogar geneigt sein, den Vishṇu als eine Art Doppelgänger, eine Hypostase des Indra zu betrachten. Scheint doch an einer Stelle des Veda das Wort vishṇu als Epitheton im Sinne ‚wirksam, tätig'

[1]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 61.
[2]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 57.
[3]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 38.
[4]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 38. 39.

dem Indra beigegeben zu sein,[1]) und gerade ein selbständig gewordenes Epitheton steckt ja nicht selten in der Hypostase.

Indessen diese Auffassung der betreffenden Stelle steht nicht durchaus fest, wohl aber die enge Beziehung des Vishṇu zu Indra. Diese tritt auch darin hervor, daß Indra, ungefähr ebenso oft wie mit Soma, mit Vishṇu dualisch verbunden auftritt, als indrâvishṇû. Wie eng die Beziehung des Vishṇu zu Indra ist, geht unter andrem auch daraus hervor, daß in den wenigen Hymnen, welche den Vishṇu speziell feiern, Indra die einzige Gottheit ist, die mit ihm verbunden erscheint.[2]) Ja, selbst die drei berühmten Schritte des Vishṇu sind in besondere Beziehung zu Indra gebracht. Es heißt (Vâl. 4, 3), daß Vishṇu jene drei Schritte für Indra getan habe; nach einer anderen Stelle (RV 8, 12, 27) aber hätte er sie durch die Kraft des Indra ausgeführt, von dem in dem unmittelbar vorausgehenden Verse (8, 12, 26) gerühmt wird, daß er den stromverschließenden Vritra mit Macht getötet habe. Die Tötung des Vritra und die drei Schritte des Vishṇu scheinen damit nahe aneinander zu rücken, und dieser Eindruck wird noch verstärkt durch den Umstand, daß Indra in einem anderen Liede des Rigveda (4, 18, 11), während er im Begriffe ist, den Vritra zu töten, ausruft: ‚Freund Vishṇu, schreite weiter aus!'[3]) Und ähnlich ruft Indra am Schluß eines anderen Liedes: ‚Freund Vishṇu, schreite weiter aus! Himmel, gib Raum dem Donnerkeil, zum Auseinanderstemmen! Wir beide wollen den Vritra töten, wollen die Ströme befreien! auf Indras Antrieb sollen sie losgelassen laufen!'[4]) Mit Vishṇu vereint tötete Indra den Ahi, den Vritra (RV 6, 20, 2). Indra und Vishṇu vereint vernichten die Listen des bösen Dämons, sie brechen die 99 festen Burgen des Çambara, sie schlagen die hundertundtausend Mannen des Asura Varcin, sie schaffen dem Opfer weiten Raum, erzeugen die Sonne, die Morgenröte, das Feuer (RV 7, 99, 4. 5). Mit Indra vereint berauscht sich auch Vishṇu am Somatrunk, nimmt Massen zu sich, füllt sich den Bauch, schafft weiten Raum (RV 6, 69), mit Indra teilt er Kampf und Sieg, wird als ein Brecher aller Burgen gepriesen (RV 6, 20, 3), aber umgekehrt erscheint auch Indra dem Vishṇu angeglichen, indem er wie dieser als ‚weitausschreitend' (urukramá, urugâyá) bezeichnet wird.[5]) Gerade wenn Vishṇu von Hause aus ein Sonnengott oder ein Sonnengenius, ein Sonnenheld ist, dann begreift man leicht diese enge Verbindung mit Indra, der ja nicht nur die Wasser, sondern auch das Sonnenlicht befreit und gewinnt und der Welt wieder schenkt, und wenn Vishṇu seine berühmten drei Schritte, von der Erde empor bis zur höchsten Höhe des Himmels, ursprünglich gerade beim glorreichen, siegreichen Kampfe des Indra ausführt, von diesem dazu gestärkt und ermuntert, dann ist auch dies durchaus verständlich, sobald wir den Mythus im großen als Jahreszeitenmythus fassen, als die Erzählung davon, wie der Gewittergott mit gewaltiger Hand die Mächte des Dunkels, der Nacht und des Winters gebändigt und der Sonne zu einem neuen herrlichen Aufstieg verholfen. Er bekämpft vereint mit dem Sonnenhelden die bösen Dämonen, macht frei die Bahn, stärkt die Sonne und ermuntert sie, mit mächtigen Schritten aufwärts zu steigen. Das liegt in der Sonne eigenem Interesse, aber es geschieht insoferne doch auch für Indra, als damit dessen glorreicher Kampf gegen die feindlichen Dämonen seine herrlichste Krönung findet.

In einem merkwürdigen Verse des Veda (RV 1, 155, 6) heißt es von Vishṇu, daß er je 90 Renner mit vier Namen wie ein gerolltes Rad in Bewegung gesetzt habe. Man sieht darin wohl mit Recht die 360 Tage des Sonnenjahres, in vier Jahreszeiten eingeteilt, und es ist kaum möglich, eine passendere Deutung zu finden.[6]) Hierin scheint sich also Vishṇu wiederum als Sonnengott oder Sonnengenius zu offenbaren, und in dieselbe Richtung deutet wohl die Legende der Brâhmaṇas, nach welcher das abgehauene Haupt des Vishṇu zur Sonne geworden sei.[7]) In der späteren Zeit führt Vishṇu als ständiges Attribut den Diskus, das rollende Rad mit Flammenspitzen, das ihn wohl unzweifelhaft deutlich als Sonnengott charakterisiert. Auch sein auf der Brust (am Halse) getragenes Juwel (kâustubha), das bei der Quirlung des Ozeans zum Vorschein gekommen sein soll, ist augenscheinlich ebenso zu deuten. Es vergleicht sich dem Brisingamen, dem feurigen leuchtenden Kleinod, das die nordische Himmelsgöttin Freya am Halse trägt und das wir schon als die schöne Meerniere kennen. Es kann nichts

[1]) Vgl. RV 1, 61, 7; dazu Grassmanns Wörterbuch s. v. vishṇu.
[2]) Vgl. RV 1, 154, 155; 7, 99; Macdonell, a. a. O. p. 39.
[3]) RV 4, 18, 11: áthâbravîd vritrám índro hanishyánt sákhe vishṇo vitarám ví kramasva!
[4]) RV 8, 89, 12.
[5]) Macdonell, a. a. O. p. 40.
[6]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 38. 39.
[7]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 39.

andres sein als die Sonne. Der Vogel Garuḍa, auf welchem Vishṇu im Epos und in der klassischen Dichtung des indischen Mittelalters reitet, ist unzweifelhaft deutlich der Sonnenvogel, den schon der Rigveda kennt, die Sonne als strahlend leuchtender Vogel, im Himmelsraum schwebend, gedacht.[1]) Als Attribut führt dieser spätere Vishṇu aber auch die Keule,[2]) und es scheint, daß er diese von Indra geerbt hat, seinem alten Genossen im Vritrakampfe. Als Vajra wird dieselbe im Bhâgavata Purâṇa (10 59, 20) bezeichnet, häufiger freilich als Gadâ oder Kâumodakî. Sie könnte auf ihn nach demselben Gesetz der Assimilation übergegangen sein, das wir auch sonst zwischen Indra und Vishṇu waltend gesehen haben. Sehr möglich aber ist es freilich, daß er sie auf andrem Wege erhalten, nämlich durch seine Identifizierung mit Krishṇa, dem großen Helden und Religionsstifter des Stammes der Yâdava im Gangeslande, den auch die benachbarten Çûrasena und Çibi verehrten, und der endlich zu einem der größten und gefeiertsten Götter Indiens emporwuchs. Es scheint, daß Held Krishṇa von Hause aus mit der Keule bewaffnet war, wie Megasthenes noch von dem Volke der Çibi berichtet, daß sie Tierfelle und Keulen wie Herakles trugen und ihren Rindern und Maultieren das Zeichen der Keule einbraunten. Es scheint, daß dieser Eindruck nicht wenig dazu beitrug, daß Megasthenes in dem indischen Helden und Gotte Krishṇa-Vishṇu den Herakles wiederzufinden glaubte, einen indischen Herakles in ihm erkennen wollte.[3]) Es ist nicht ganz leicht, in der Gestalt des Krishṇa-Vishṇu den vergötterten Heros des Gangeslandes und den alten Sonnengott und Sonnenhelden, den gefeierten Freund und Kampfgenossen des Indra in so manchem vedischen Liede, scharf und klar auseinander zu halten. Doch erscheint es interessant und merkwürdig, daß der scharfsichtige griechische Beobachter gerade in diesem Gotte, der dem Indra in vedischer Zeit so nahesteht, daß man fast versucht sein könnte, eine Hypostase desselben in ihm zu vermuten, den Herakles wieder erkannte. An Indra selbst konnte er unmöglich denken, da dieser sich ja klar und deutlich als Gott des Gewitters präsentierte, also naturgemäß und ganz mit Recht von dem Griechen vielmehr dem regenbringenden Zeus gleichgesetzt wurde.[4]) Herakles aber war ja nicht mehr als der alte Gewitterriese erkennbar, den wir in ihm als ursprünglichen Kern und Ausgangspunkt suchen. Er war ganz Sonnenheld und Kulturheros, ja sogar Sonnengott geworden, in sekundärer Entwicklung, — und es erscheint daher sehr verständlich, daß ihn die Griechen in dem streitbaren Sonnenhelden und Kulturheros, dem Sonnengotte und vergöttlichten Heros Vishṇu-Krishṇa suchten.

Oldenberg ist der Meinung, daß der vedische Vishṇu durch nichts sich als Sonnengott offenbare. Er sieht in ihm nur einen Gott, der den weiten Raum durchschreitet, ihn dadurch gewissermaßen ordnet und für den Menschen erwirbt.[5]) Ich glaube kaum, daß eine solche Idee den Anlaß zur Schöpfung einer Göttergestalt hätte abgeben können, — noch dazu einer Gestalt, aus der im Laufe der Zeit einer der größten Götter Indiens erwachsen sollte. So viel aber wird man zugeben müssen, daß das Wesen des Vishṇu als eines ursprünglichen Sonnengottes im Veda nicht irgendwie deutlich hervortritt. Die drei Schritte allein reichen da doch nicht aus. Sie zeigen ihn uns vielleicht nur als befreienden Helden, der der Sonne — wie übrigens auch den Menschen und den Wassern — freien Raum und Bahn schafft. So bleibt doch schließlich die Möglichkeit bestehen, daß der Gott ursprünglich nur eine Hypostase des großen Befreiers Indra ist, des Befreiers der Wasser und der Sonne, der in Vishṇu einen immer mehr nach der Richtung des Sonnenhelden sich entwickelnden Doppelgänger von sich abgespalten hätte. Auf jeden Fall können wir so viel sagen: Im Veda ist Vishṇu Genosse des Indra, trinkt mit ihm den Soma, befreit mit ihm die Wasser wie die Sonne, tut im Vritrakampf seine gewaltigen Schritte und schafft damit Raum und freie Bahn. Weiterhin prägte er sich immer deutlicher als Sonnengott aus (vielleicht nicht zum geringsten Teil durch die Verschmelzung mit andren volksmäßigen Göttergestalten), ähnlich wie Herakles mehr und mehr sich in dieser Richtung entwickelt.

[1]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 39; L. v. Schroder, Indiens Lit. u. Kultur p. 340.

[2]) Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China Bd. I (1783), Taf. Nr. 50. S. auch Tab. IX der Bilder zur ‚Darstellung der brahmanisch-indischen Götterlehre, nach dem lateinischen Werke des Vater Paullinus a. St. Bartholomaeo bearbeitet'. Gotha 1797.

[3]) Vgl. L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur p. 361 ff.

[4]) Vgl. L. v. Schroeder, a. a. O. p. 360. [5]) Vgl. Oldenberg, Religion des Veda p. 228 ff.

Die Taten des Herakles.

Wir wenden uns nun zu den Taten und Abenteuern des Herakles und wollen festzustellen suchen, ob und inwieweit dieselben mit den Taten und Abenteuern des Indra übereinstimmen und eine Vergleichung rechtfertigen können, die sich nicht mit vagen Allgemeinheiten begnügen will, sondern durch den Nachweis einer beträchtlichen Anzahl ähnlicher oder gar identischer Züge im großen wie auch im Detail die Urverwandtschaft der beiden Helden wahrscheinlich zu machen sucht. Es ist dies der wesentlichste Teil unserer Untersuchung. Sind doch Herakles und Indra, zum Unterschied von andren Göttern und Heroen, aktive Naturen im höchsten und eigentlichsten Verstande des Wortes, übermenschliche Wesen, die nicht durch ihr Sein, sondern durch ihr Handeln, ihre Taten und Siege, groß und verehrungswürdig dastehen, gerade um dieser Taten willen, wegen ihres unaufhörlichen, unermüdlichen, sieggekrönten Ringens und Mühens, fort und fort gepriesen, verherrlicht und verehrt werden. Es gibt größere und heiligere Götter in Griechenland und in Indien als Herakles und Indra, aber fragen wir, von wem die Mythologie der Griechen und der Inder am meisten Taten und Abenteuer zu berichten weiß, von wem sie am meisten (und liebsten) ihre Geschichten erzählt, dann wird man doch wohl hier den Herakles, dort den Indra nennen müssen. An eigentlich religiöser Bedeutung, an göttlicher Würde und Heiligkeit ist Varuṇa, sind die Ādityas, ist auch Agni dem Indra weit überlegen, wie dürftig aber erscheint die Summe der eigentlichen Mythen, der Taten, die als lebendige Geschichten von diesen Göttern erzählt werden und sich anschaulich erzählen lassen, wenn man die Überfülle von Taten und Siegen des Indra vergleicht, von welchen die vedischen Dichter immer wieder zu erzählen nicht müde werden. Vielleicht ist das Verhältnis in Griechenland nicht ganz das gleiche, und vor allem wohl darum, weil Zeus — wie wir schon sahen — die Sphäre des Gewitters sich vorbehalten und sich nicht, wie der alte Himmelsgott in Indien und Germanien, aus derselben durch den alten Gewitterriesen hat verdrängen lassen, diesen vielmehr seinerseits beschränkt und verdrängt hat. Doch man schlage nur irgendeine griechische Mythologie, etwa diejenige von Preller, auf und vergleiche, wie viel von Zeus — und andern Göttern —, wie viel von Herakles berichtet wird, und man wird durch den Abstand überrascht sein, man wird sich leicht davon überzeugen, daß — auch nach möglichster Ausscheidung fremdländischen orientalischen Sagengutes — Herakles in der gesamten griechischen Mythologie gerade durch die Überfülle der von ihm berichteten Taten und Abenteuer mehr als irgendeine andre Gestalt hervortritt. Vielleicht war selbst eine Gestalt wie Hestia für das religiöse Gemütsleben der Griechen von größerer Bedeutung als Herakles, zu erzählen aber wissen wir fast nichts von ihr, einen Mythus der Hestia gibt es kaum. Ihre Bedeutung liegt ganz und ausschließlich in ihrem Sein, diejenige des Herakles in seinem Handeln.

Bei solchen ausgesprochenen Helden der Aktion, wie Herakles und Indra es sind, müssen naturgemäß auch für die Vergleichung ihre Taten die erste und wichtigste Rolle spielen, sie müssen noch mehr ins Gewicht fallen als alle jene Züge, die wir schon als übereinstimmend erkennen konnten.

Bevor wir darangehen, die Taten des Herakles der Reihe nach zu betrachten und mit denen des Indra zu vergleichen, muß ein großer Zug, der viele derselben charakterisiert, ja der fast durch das ganze Wirken des Helden hindurchgeht, hervorgehoben und festgestellt werden. Herakles ist der Menschenfreund, der Helfer, der Bekämpfer und Vernichter böser, furchtbarer Mächte, der Kulturheros, der ‚Entwilderer', wie ihn Preller nennt,[1]) der durch Besiegung und Tötung aller möglichen Ungeheuer, Schlangen, Riesen, Räuber und Wegelagerer die Menschen von Furcht und Gefahr befreit, ihnen die Möglichkeit freier Bewegung und ruhiger Entwicklung verschafft. Er ist nicht Kulturheros in jenem andern, eigentlichen, positiven Sinne, wie so manche andre Heroen und Götter, die dem Menschen bestimmte Gaben höherer Gesittung und geistigen Fortschritts geschenkt, sie allerlei nützliche Tätigkeiten, Gewerbe, Künste u. dgl. m. gelehrt, sondern in dem mehr primitiven, negativen Sinne der ‚Entwilderung', d. h. der Beseitigung störender, das Leben, die freie Bewegung und Entwickelung

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 188; auch p. 193, 272, 273.

hindernder Gewalten. Er ist kein Lehrer, kein Weiser, durch keine geistigen Vorzüge ausgezeichnet, sondern durchweg Kämpfer und siegreicher Held, Alexikakos und Soter, Abwehrer des Bösen, Helfer und Retter. Als solcher wird er gefeiert und verehrt. Er ist es und wird es vermöge seiner übergewaltigen physischen Kraft, seines Mutes, seiner Beharrlichkeit und Festigkeit, die ihn zum Typus des siegreichen Helden, zum Kallinikos machen. Zwar verschafft er auch große positive Güter, denn er bezwingt nicht nur den nemeischen Löwen, die lernäische Hydra, den erymanthischen Eber, die stymphalischen Vögel, den Riesen Geryones, den Kerberos u. a. m., sondern bringt auch die Äpfel der Hesperiden, den kretischen Stier, die herrlichen Rinder des Geryones herbei, doch das positive Gut, die Sonne und ihr Licht, ist hier ganz im mystischen Bilde verschleiert und auch hier handelt es sich um Befreiung aus der Gewalt böser, tückischer Mächte, — und zwar um die Befreiung der größten Naturmacht, des lebenweckenden Tagesgestirns, nicht eines eigentlichen Kulturguts. Er hilft auch seinen spezielleren Landsleuten im Kampfe gegen feindliche Menschenstämme, hilft den Orchomeniern, bricht die Burgen von Ilion, Elis, Pylos. ‚Die Philosophen sahen in ihm das Ideal des Menschenfreundes und der Aufopferung.'[1])

Er hilft aber auch den Göttern, wo sie ohne ihn sich nicht mehr zu helfen wissen — in dem ungeheuren Kampfe gegen die Giganten, die nur mit Hilfe des Herakles bezwungen werden können. Zeus hat diesen großen Sohn gezeugt, ‚um Göttern und Menschen eine Hilfe in der Not zu gewähren.' Er ist ein ‚Heros des Lichts, der alles Finstere und Wüste und Ungeheure vertilgt,' eines der wichtigsten Resultate seiner vielen Mühen und Arbeiten aber bleibt ‚das Wohl der Menschheit und die Befreiung und Veredelung der ganzen Natur der Dinge.'[2])

Solch ein Menschenfreund und Helfer im großen Stil ist aber auch der gewaltige nordische Thôrr, der Menschen und Göttern in unzähligen Nöten und Drangsalen hilft, Riesen und Ungeheuer mit starker Hand bekämpft und bezwingt. Speziell erinnert Herakles noch dadurch an diesen, ‚weil seine Hilfe sehr populär im Kreise der Bauern, der Winzer, der Hirten' ist,[3]) und auch Thôrr bekanntlich als ein spezieller Helfer und Schützer der Bauern gilt und mit seiner ganzen derben und doch gutmütig hilfreichen Eigenart bei diesen stets besonders beliebt und populär war, während Odhin mehr ein Gott der Krieger, der Fürsten und der Dichter war.

Weit näher aber noch als mit Thôrr ist die Übereinstimmung des Herakles mit dem Indra, und sie tritt auch in dem soeben besprochenen allgemeinen Zuge unzweifelhaft deutlich zutage. Auch Indra ist ein Menschenfreund und Helfer im großen Stile, ein Helfer der Menschen und der Götter, ein Bekämpfer und Vernichter unzähliger böser, gefährlicher, tückischer Mächte, ein Befreier, der die Menschen im großen und speziell seine indischen Arier fördert. Was er ihnen an Gütern und Gaben schenkt, ist — hier ebenso charakteristisch wie bei Herakles — stets zuerst von ihm selbst durch gewaltigen Kampf und Sieg errungen.

Indra ist der Menschenfreund, im Gegensatz zu den bösen Dämonen, die als Feinde der Menschen bezeichnet werden. ‚Es dröhnte des Starken Donnerkeil, als er, der Menschenfreund, den Menschenfeind niederbrannte,'[4]) — heißt es RV 2, 11, 10. Auch sonst wird Indra als der Menschenfreund bezeichnet (mánusha, RV 1, 84, 20) oder in seinem Tun als solcher geschildert, und oftmals, wenn die Großtaten des Indra, die Befreiung der Wasser, die Gewinnung des Sonnenlichtes gerühmt werden, heben die Sänger ausdrücklich hervor, daß solches für den Menschen geschehen sei (mánave, mánushe).

Für den Menschen ließ Indra die Wasser strömen, tötete den Ahi, entfesselte die sieben Ströme, öffnete die verschlossenen Quellen, — heißt es RV 4, 28, 1. Lustig machtest Du, o Indra, die Flüsse los, daß sie laufen zum Meer, — wie Milchkühe, die dem Menschen alles Gut zuströmen, dem Menschenvolk alles Gut zuströmen (RV 1, 130, 5). Indra ersiegt für den Menschen die Wasser (RV 5, 31, 6). Er rühmt sich selbst (RV 1, 165, 8): ‚Ich schlug den Vritra, — ich habe dem Menschen diese herrlichen Wasser zugänglich gemacht, den Donnerkeil im Arme tragend. Für Wohnung und Wasser hat der Mensch ihm zu danken: ‚Der Vritratöter Indra, der Burgenbrecher, trieb fort die Dämonen mit schwarzem Schoß, er schuf dem Menschen Wohnung und Wasser' (RV 2, 20, 7), — und im unmittelbar

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 273. [2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 272.
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 274.
[4]) ámánushaṃ yán mánusho nijûrvît. Er brennt den Gegner natürlich durch das Feuer des Blitzes nieder.

vorausgehenden Verse (6) wird Indra bezeichnet ‚als viel Wunder tuend für den Menschen' (mánushe dasmátamaḥ). Nicht die Wasser allein, auch das Licht der Sonne schenkt er dem Menschen: ‚Als du, o Indra, den Vritra getötet, für den Menschen die Wasser befreiend, da trugst du in den Armen den ehernen Donnerkeil, setztest an den Himmel die Sonne, zum Schauen' (RV 1, 52, 8). Für den Sterblichen hat Indra die Sonne befreit (RV 4, 30, 6).[1] ‚Indra, der Gewinner des Himmelslichts, der Erzeuger der Tage — er ließ dem Menschen leuchten die Helle der Tage, er fand das Licht zu großer Freude' (RV 3, 34, 4). ‚Wie ein wütender Stier flog Indra durch die Lüfte, der sich diese Wasser zu Ehefrauen machte, er fand das Licht für den opfernden Menschen' (RV 10, 43, 8). Indra schafft dem Menschen auch freie Bahn und damit Wohlfahrt:[2] Er ließ das Haupt des Dämons Namuci rollen, dem Menschen freie Bahn (Wohlfahrt) suchend (RV 5, 30, 7). Er rühmt sich: ‚durch Kampf verschaffte ich dem Menschen freie Bahn' (RV 10, 49, 9). Er schafft den Menschen auch bequeme Pfade, auf denen sie leicht zu den Göttern gelangen (RV 10, 73, 7).

Unter den Menschen aber sind es die Arier, die Indras besondere Gunst genießen. Ihnen vor allem verschafft er all die gerühmten Güter, ihnen hilft er auch noch dazu zum Siege über die Barbaren, gibt ihnen zum Sonnenlicht und Wasser auch noch das Land und die Herrschaft über die ‚schwarze Haut'.

‚Ich habe das Land dem Arier gegeben — rühmt Indra sich selbst — ich den Regen dem sterblichen Bewohner, ich leitete die brausenden Wasser, meinem Willen folgten die Götter' (RV 4, 26, 2). Und der Sänger ruft: ‚Nimm an die Kraft, mit welcher du den Dämon Vritra zerspaltetest, den Spinnensohn! Du hast dem Arier das Licht erschlossen, o Indra! zur Linken sitzen blieb der Barbar' (Dasyu: RV 2, 11, 18).[3] Und an einer andern Stelle: ‚Du hast ja die Barbaren überwunden, du allein hast dem Arier die Menschenstämme unterworfen' (RV 6, 18, 3). Der Arier, und vor allem natürlich der opferspendende Arier, steht dem Herzen des Gottes am nächsten. ‚Den Arier, der Opfer veranstaltet,[4] hat Indra in den Schlachten gefördert. — die Gottlosen strafend lieferte er dem Menschen (mánave) die schwarze Haut aus' (RV 1, 130, 8). Der Mensch κατ' ἐξοχήν, der eigentliche Mensch — das sehen wir hier deutlich — ist der Arier.

Aber nicht nur die Menschen, auch die Götter haben Teil an den Früchten der Siege des Indra, auch ihnen verschafft er freie Bahn und Wohlfahrt. ‚Du hast die 99 fließenden Ströme, den Göttern und den Menschen freie Bahn (Wohlfahrt) gefunden (verschafft)', rühmt der Sänger von Indra (RV 10, 104, 8). Und an einer anderen Stelle: ‚Durch Kampf hast du, o Indra, den Göttern freien Raum geschaffen' (RV 7, 98, 3).[5] Aber Indra verteidigt auch siegreich den Himmel, den Wohnsitz der Götter, gegen die anstürmenden feindlichen Dämonen, die ihn erklimmen wollen. Indra, den Donnerkeil im Arme tragend, stieß den Râuhiṇa zurück, als er zum Himmel hinaufstieg (RV 2, 12, 12). Und der Sänger rühmt: ‚Mit Wunderkraft hast du, o Indra, die hinaufklimmenden, den Himmel ersteigen wollenden Dämonen herabgeschüttelt' (RV 8, 14, 14). Das sind Szenen, die an den Kampf der griechischen Götter gegen Titanen und Giganten erinnern. Herakles ist es, der die Giganten bändigt, die Felsblöcke und lodernde Baumstämme gegen den Himmel schleudern.[6] Er allein ist dazu imstande. Einem dieser götterfeindlichen Riesen, dem Alkyoneus, werden wir noch in andrem Zusammenhang als Gegner des Herakles begegnen. Im Kampfe gegen die Titanen ist Zeus der Hauptheld, der große Gewittergott der Griechen, und es helfen ihm dabei in entscheidender Weise die Kyklopen Brontes, Steropes und Arges, die Gewitterriesen, wie auch die hundertarmigen Hekatoncheiren.[7] Dieser Kampf findet lang vor der Geburt des Herakles statt, die Gewitterriesen aber sind es ja, zu denen er nach unserer Vermutung von Hause aus gehört, und der gewitternde Himmelsgott ist es, in dessen alte Stelle der alte Gewitter-

[1]) respektive frei laufen lassen. mártyâya kám áriṇâ indra sûryam.

[2]) Das Wort yâtu, um welches es sich hier hauptsächlich handelt, bedeutet eigentlich ‚Gang, Weg, Bahn, freie Bahn', dann ‚Fortgang, guter Fortgang, Wohlfahrt, Gedeihen'. Der Sinn ‚freie Bahn' und ‚Wohlfahrt' ist oft wohl zugleich darin enthalten. — Bei dem Indra, der dem Menschen freie Bahn und bequeme Pfade verschafft, darf wohl auch an Herakles in seiner Eigenschaft als Geleitsgott, als ἡγεμόνιος ‚auf Wegen und Stegen, bei Reisen und Märschen' erinnert werden. Auch der Durchbruch beim Olymp und Ossa wird von manchen ihm zugeschrieben. Vgl. Preller, a. a. O. II p. 274.

[3]) Ähnliches von Agni RV 7, 5, 6.

[4]) yájamânam áryam.

[5]) várivaç cakartha.

[6]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 58—61.

[7]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 49.

riese Indra eingerückt ist, wie wir bereits wissen. Titanomachie und Gigantomachie sind sich in mancher Hinsicht verwandt und ähnlich, ein Kampf gewaltiger Urmächte, die den Göttern den Himmel streitig machen.

Die griechischen und indischen Mythen weisen zurück auf uralte Sagen von himmelstürmenden, den Himmel bedrohenden und angreifenden dämonischen Götterfeinden, die der Gewittergott und die Gewitterriesen bezwingen und von der Höhe hinabstürzen. Die Rolle, die Indra in jenen vedischen Kämpfen spielt, erinnert sowohl an die des Herakles wie an die des Zeus und der Kyklopen und Hekatoncheiren. Und es kann uns das ja nicht wundernehmen, denn Indra ist ja der alte Gewitterriese, zugleich aber auch der Inhaber der Stelle des alten gewitternden Himmelsgottes, er ist ja zum Gewittergott geworden. Seine ursprüngliche Identität mit Herakles leuchtet auch in diesem Punkte hervor.

Der Menschenfreund Indra, der in gewaltigen Kämpfen und Siegen dem Menschen die Wasser, das Himmelslicht, freie Bahn und Wohlfahrt spendet, insbesondere aber die Arier fördert und ihnen zum Sieg über die Feinde verhilft, der gewaltige Verteidiger des Götterhimmels gegen die himmelstürmenden Dämonen, — er vergleicht sich deutlich genug dem Menschenfreunde Herakles, dem Entwilderer, dem Helfer und Befreier, der für die Menschheit im ganzen, speziell aber auch für seine Freunde unter den Menschen kämpft und den bedrohten Himmel der Götter gegen böse dämonische Wesen verteidigt. Die große, gewaltige und mannigfaltige Aktion ist beiden gemeinsam, aber auch der Zweck solcher Aktion, das Heil der Menschen wie der Götterwelt.

Bei Betrachtung der Taten des Herakles können wir wohl die übliche Reihenfolge ohne Schaden beibehalten, indem wir die Arbeiten im Dienste des Eurystheus, die Herakles eigentlich als Verehrer und Diener der Hera ausführt, vorangehen lassen, und uns später erst seinen Taten und Abenteuern als Kriegsheld und in nationalen Sagen zuwenden. Die ersteren sind es, die ohne Zweifel den größeren, eigentlich mythischen Gehalt bergen, obwohl auch die letzteren einen solchen vielfach deutlich erkennen lassen und nur zum Teil aus historisch-sagenhaften Elementen zusammengesetzt sind. Eine feste Grenze gibt es da nicht.

Die Zahl und die Reihenfolge der Arbeiten und Kämpfe sind im allgemeinen nicht von großem Belang, sie stehen auch keineswegs fest. Wir finden da ein vielfaches Schwanken in den Angaben und wenn schließlich die Zahl 12 für die Kämpfe im Dienste des Eurystheus durchdringt, so ist dieselbe doch rein konventionell, später festgestellt, und daher für uns von keiner Bedeutung. Es kann aber auch weiter nichts schaden, wenn wir uns im allgemeinen bei der Betrachtung der Taten und Abenteuer des Herakles an die herkömmliche Reihenfolge halten, wenn wir uns nur stets dessen bewußt bleiben, daß es sich hier von Hause aus um eine Überfülle von verschiedenen mythischen Erzählungen handelt, die erst eine spätere Zeit in gewisse Ordnung gebracht hat. Ursprünglich waren sie gewiß ebensowenig geordnet und abgegrenzt wie die verschiedenen Geschichten von Indras Heldentaten.

Die Arbeiten im Dienste des Eurystheus.

Der nemeische Löwe.

Gewiß mit Recht sagt Preller von den Arbeiten im Dienste des Eurystheus, respektive der Hera, daß der zugrunde liegende Charakter des Herakles bei den meisten derselben derjenige des siegreichen und triumphierenden Helden der Sonne und des Lichtes sei.[1]) Durchweg aber läßt sich das wohl kaum behaupten und so scheint mir auch bei der Deutung und Erklärung des Abenteuers mit dem nemeischen Löwen dieser Gesichtspunkt nicht zum Ziele zu führen, respektive nicht zutreffend.

Der nemeische Löwe ist ein Ungeheuer, das als Sprößling des Typhon und der Echidna, zugleich aber als Zögling der Hera gilt. ‚Diese Göttin setzt das Untier in die Schluchten von Nemea, wo es nun in dem Tretosgebirge und am Apesas haust, welche den fruchtbaren, dem Zeus geheiligten Talgrund von Nemea von zwei

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 187.

Seiten einschließen, ein Schrecken für die ganze Umgegend. Andere Dichter sagen mit bedeutsamer Anspielung, daß er das Heiligtum des Zeus verwüstet habe, worunter eigentlich der Himmel zu verstehen ist. Denn es leidet wohl keinen Zweifel, daß die symbolische Bedeutung dieses Löwen die der Gluthitze war',[1]) und wir hätten hier, wie auch sonst so häufig, himmlische Mächte und Vorgänge auf die Erde versetzt und an bestimmte Örtlichkeiten geknüpft vor uns, ohne daß diese unveränderlich feststünden, denn auch in Böotien und in Lesbos wurde von einem Kampfe des Herakles mit dem Löwen erzählt.[2]) Diese Deutung des Löwen auf die Gluthitze des Sommers erscheint sehr plausibel,[3]) als Bezwinger und Vernichter des Löwen der Sonnenglut dürfte aber wohl kaum der Sonnenheld oder Sonnengott am rechten Platze sein, da ja doch die Sonne selbst diese Glut verursacht. Preller sieht hier in Hera die dem milden Zeus der guten Jahreszeit widerstrebende Himmelskönigin, die im Winter Sturm und Regen, im Sommer die schreckliche Gluthitze sendet, in Herakles aber den siegreichen Sonnenhelden, ‚der durch alle Schrecknisse des Jahres unbehindert seine Laufbahn vollendet und den Plan für sich und seinen Vater reinigt, ein Sinnbild des triumphierenden Lichtes im physischen und im ethischen Sinne.'[4]) Aber diese Erklärung ist sehr gezwungen. Der Sonnenheld, der gewaltige Streiter, als Bekämpfer und Vernichter der Sonnenglut will durchaus nicht einleuchten und läßt sich kaum wahrscheinlich machen. Dagegen ist Herakles hier ganz am Platze, sobald wir annehmen, daß dieser Mythus noch sein ursprüngliches Wesen als Gewitterriese wiederspiegelt. Nicht der Sonnenheld, sondern der Gewitterheld bezwingt die Hitze und Trockenheit des Sommers, die gefährlichen bösen Mächte, die das Land ausdörren und die Ernte zu vernichten drohen, die fruchtbaren Täler verwüstend. Und damit sind wir auch wieder bei Indra angelangt, der hier die deutlichste Parallele bietet. Indra, der große Gewittergott, bezwingt und vernichtet die bösen Dämonen der Dürre und des Mißwachses, der Mißernte, den Çushṇa und den Kuyava. Das Wort kuyava bedeutet eigentlich die Mißernte der Gerste, des Getreides überhaupt (yava = Gerste, Getreide), dann den Dämon solcher Mißernte (RV 1, 103, 8; 104, 8). Noch häufiger erscheint es in der adjektivischen Bedeutung ‚Mißernte bringend' als ein Beiwort des öfter erwähnten und stärker individuell ausgeprägten Çushṇa, des Dämons der Dürre, der sommerlichen Hitze und Trockenheit. Diesen Çushṇa müssen wir uns etwas näher ansehen.

Wenn Grassmanns Etymologie das Richtige trifft — und sie ist eigentlich die nächstliegende —, dann wäre Çushṇa schon durch seinen Namen als ein Dämon der Dürre und Trockenheit bezeichnet, denn die Wurzel çush bedeutet ‚austrocknen, verdorren'. Und es ist gewiß sehr bedeutsam, daß diese Etymologie die Autorität der Inder, des Sâyaṇa für sich hat. Sâyaṇa erklärt Çushṇa in der Regel durch çoshaka, respektive çoshayitar, d. h. ‚Ausdorrer'.[5]) Es läßt sich das Wort aber freilich auch von einem anderen çush ableiten, einer mit çvas zusammenhängenden, respektive daraus gekürzten Wurzel, die ‚schnaufen, schnauben, zischen, pfeifen' bedeutet. Der Dämon wäre dann als der Schnaufende oder Zischende, der Zischer oder Pfeifer bezeichnet, eine Etymologie, die Roth im Petersburger Wörterbuch vertritt, die auch Uhlenbeck in seinem etymologischen Wörterbuch der altindischen Sprache angenommen hat, die ich jedoch für weniger wahrscheinlich halte. Daß Çushṇa die Mißernte des Getreides bewirkt, wissen wir bereits aus seinem Beinamen kuyava. Er wird außerdem nicht selten als açúsha bezeichnet, d. h. der Verzehrende, Gefräßige, von der Wurzel aç essen, verzehren, vielleicht in spielendem Gegensatz zu seinem Namen, denn Çúshṇa açúsha heißt zwar der gefräßige Vertrockner, man kann es aber auch als den ‚nicht verdorrenden Verdorrer' (oder den ‚nicht zischenden Zischer') auffassen, ein Spiel des Witzes, wie es schon früh bei den Indern beliebt war. Daß der Dämon, der die Ernte vernichtet, als ‚gefräßig' bezeichnet wird, erscheint durchaus passend und wohl angebracht.[6])

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 190. [2]) Vgl. Preller a. a. O. II p. 189.

[3]) Dazu stimmt auch die von späteren Dichtern erzählte Episode von Molorchos, den sein Name als Winzer und Baumzüchter kennzeichnet; cf. Preller, a. a. O. II p. 191. Bursians Deutung des Löwen auf einen Gießbach hat kaum etwas für sich; s. a. a. O. p. 190, Anm. 3.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 190.

[5]) Vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol. III p. 289.

[6]) So heißt es z. B. RV 1, 101, 2 von Indra, daß er den gefräßigen Çushṇa zu Boden warf; RV 2, 14, 5, daß er den gefräßigen Çushṇa getötet habe (çúshṇam açúsham jaghâ'na); vgl. auch RV 2, 19, 6; 4, 16, 12; 6, 31, 3; 6, 20, 4; 7, 19, 2.

Ein bedeutsames Beiwort des Çushṇa ist ferner amárman, unverwundbar, eigentlich ohne márman, d. h. ‚ohne verwundbare Stelle'. Wir erinnern uns alsbald, daß auch beim nemeischen Löwen seine Unverwundbarkeit als eine Hauptsache bedeutsam hervortritt. Sie ist der Grund, warum Herakles ihn nicht mit seinen gewöhnlichen Waffen, mit Pfeil und Bogen, oder mit der Keule tötet, nicht so töten kann. Er dringt daher in seine Höhle hinein und erwürgt das Untier mit den Armen, wie unzählige Bildwerke uns vorführen.[1]) Etwas anders geht es mit dem unverwundbaren Çushṇa, denn der göttliche Held Indra weiß an ihm schließlich doch eine verwundbare Stelle zu finden, er tötet ihn mit dem Donnerkeil, schlägt ihm den Kopf ab: Mit dem Donnerkeil schlug Indra den Çushṇa nieder, er fand des Unverwundbaren verwundbare Stelle auf (RV 5, 32, 4 und 5), oder ‚obgleich er (Çushṇa) unverwundbar war, fand er (Indra) doch seine verwundbare Stelle auf (amarmáṇo vidád íd asya márma). Ein anderes Mal heißt es (RV 6, 26, 3) von Indra: ‚Du fördertest den Weisen bei der Gewinnung des Sonnenlichtes, für den Verehrer Kutsa warfst du den Çushṇa hin, schlugst dem Unverwundbaren den Kopf ab, da du für Atithigva ein preiswürdiges Werk zu tun begehrtest.'

RV 3, 32, 3 hören wir, daß Indra, von den Maruts angetrieben, die verwundbare Stelle des sich unverwundbar dünkenden Vritra auffand (vivédâmarmáṇo mányamânasya márma). Da Vritra mehr ein allgemeiner Name für die bösen, von Indra bekämpften Dämonen ist, werden wir wohl auch diese Stelle auf Çushṇa beziehen dürfen, dessen Unverwundbarkeit demnach nicht ganz so streng zu nehmen ist, wie die des nemeischen Löwen. Für den gewaltigen Gott Indra wenigstens war auch dieser Unverwundbare schließlich doch nicht unverwundbar. Trotz dieser Differenz ist das Übereinstimmende in der Qualifikation der Unverwundbarkeit bei Çushṇa und beim nemeischen Löwen wohl zu beachten.

Einmal wird Çushṇa als gehörnt (çṛṅgín) bezeichnet, einmal als fauchend, schnaubend oder zischend (çvasaná),[2]) öfters als listig, listreich, mit Zauberkräften oder wunderbaren Kräften begabt (máyin). Einmal wird der listige oder zauberkräftige Çushṇa in Fesseln geschlagen (RV 1, 56, 3). Seine Listen oder Zauberkräfte helfen ihm nichts, sie sinken dahin durch die Hiebe des Indra.[3])

Ein merkwürdiges Epithon erhält der Dämon in dem Verse RV 10, 61, 13. Er wird da als puruprajâta, d. h. ‚als vielfach sich erzeugend, sich erneuernd' bezeichnet, wobei wir mehr an die lernäische Hydra als an den nemeischen Löwen erinnert werden: Der Unangreifbare (d. h. Indra) fand das zusammengefügte verborgene Gut des vielfach sich erzeugenden (erneuernden) Çushṇa.

Auffallend häufig wird die Besiegung und Vernichtung des Çushṇa durch Indra als eine Heldentat gepriesen, die der Gott einem sterblichen Verehrer, dem Kutsa Ârjuneya zuliebe ausgeführt habe. Mit diesem Kutsa ist Indra sogar in gewisser Weise intim, fährt mit ihm zusammen auf einem Wagen.[4]) doch scheint er ihm seine Gunst nicht dauernd geschenkt zu haben, da an mehreren Stellen des Rigveda davon die Rede ist, daß Indra den Kutsa, Âyu und Atithigva zersprengt (Vâl. 5, 2), sie dem jungen König Suçravas Túrvayâṇa ausgeliefert (RV 1, 53, 10), ihre Mannen zu Boden geworfen habe (RV 2, 14, 7). Einmal sagt Indra von sich selbst (RV 4, 26, 1): ‚Ich strecke den Kutsa Ârjuneya nieder.' Meistenteils erscheint er jedoch als Gönner dieses Kutsa, und namentlich ist es die Vernichtung des Çushṇa, die er ihm zuliebe ausführt.

So heißt es z. B. von Indra (RV 2, 19, 6): Er lieferte dem Wagengefährten Kutsa den Çushṇa aus, den gefräßigen, Mißernte bewirkenden. Ferner (RV 4, 16, 12): Für den Kutsa hast du den gefräßigen Çushṇa zu Boden geworfen, den Mißernte bewirkenden, zu Beginn des Tages. Der Sänger ruft wohl auch den Gott an, als handle es sich um eine erst noch zu vollbringende Heldentat: ‚Schlage du, o Indra, mit Kutsa vereint im Kampfe den gefräßigen Çushṇa, den Mißernte bewirkenden!' (RV 6, 31, 3) oder: ‚Raube die Sonne, o Weiser, das Rad, herrschend mit Macht, führe gegen den Çushṇa den Hieb, fahre den Kutsa mit Rossen des Windes' (RV 1, 175, 4).

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 190. 191.

[2]) RV 1, 33, 12: den gehörnten Çushṇa hat Indra zerspellt; RV 1, 54, 5 wirft Indra seine Speere auf des schnaubenden Çushṇa Haupt.

[3]) Vgl. RV 6, 20, 4.

[4]) Kutsa heißt des Indra Wagengenosse (sârathi); sie erscheinen einmal sogar beide in einem Dvandva vereinigt als indrâkutsâ (RV 5, 31, 9), zusammen auf dem Wagen fahrend (váhamânâ ráthena); auch im unmittelbar vorhergehenden Verse 8 ist von Indras Fahren mit Kutsa die Rede, während Vers 7 berichtet, daß Indra des Çushṇa Listen (Zauberkünste) bemeistert habe; auch hier also die Bezwingung des Çushṇa in Verbindung mit Kutsa.

In der Regel aber erzählt er die Tat als eine rühmlichst vollbrachte: ‚Du, o Indra, hast dem Kutsa geholfen, als du den Dämon Çushṇa, den Mißernte bewirkenden, ihm ausliefertest' (RV 7, 19, 2); oder an einer anderen Stelle (RV 6, 20, 5): ‚Des großen Unholds ganze Lebenskraft ward abgetan, als Çushṇa fiel beim Wurf des Donnerkeils; weiten Raum hat Indra, auf gleichem Wagen fahrend, dem Wagengenossen Kutsa geschaffen, beim Gewinn der Sonne.'

‚Du schlugst im Felstal auf belad'nem Wagen
Den Çushṇa für den schönen Jüngling Kutsa'

heißt es RV 1, 63, 3 in Grassmanns Übersetzung. Bei dem Felstal (vrijána) könnte man versucht sein, an das Tal und die Schluchten von Nemea zu erinnern, in denen der Löwe der Heraklessage haust, doch ist es natürlich sehr fraglich, ob da ein Zusammenhang vorliegt. Denn auf jeden Fall ist ‚Felstal' eine sehr freie, respektive kühne Wiedergabe von vrijana. Weiter rühmen die Sänger: ‚Dem Kutsa hast du (Indra) beim Çushṇakampfe geholfen' (RV 1, 51 6); ‚du fuhrst mit Kutsa und den Göttern auf dem gleichen Wagen, besiegtest den Çushṇa' (RV 5, 29, 9); ‚Du schleudertest den ehernen Stein des Himmels aus dem Riemen, als du, o vielgerufener (Indra), dem Kutsa helfend, den Çushṇa mit endlosen Hieben umschrittest' (RV 1, 121, 9); ‚Dem Kutsa zuliebe hat er (Indra) den Çushṇa ins Elend dahingegeben' (RV 10, 99, 9).

Schon aus den angeführten Stellen geht hervor, daß es sich bei Çushṇa nicht um einen eigentlichen Dämon der Sonnenglut handeln kann, sonst würde ja wohl kaum bei seiner Bändigung und Vernichtung vom Gewinn der Sonne oder des Sonnenlichtes geredet werden. Die Natur dieses Dämons der Dürre wird uns noch deutlicher werden, wenn wir einige weitere Stellen des Veda vergleichen.

Da heißt es z. B. (RV 8, 1, 28) von Indra: ‚Du hast die wandernde Burg des Çushṇa mit Hieben zerschmettert.'[1]) Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß in dieser ‚wandernden Burg' des Çushṇa die Wolke zu erkennen ist. Wolkenburgen sind es daher wohl auch, wenn es an einer anderen Stelle heißt (RV 1, 51, 11): ‚Des Çushṇa gefestigte Burgen schlug er auseinander.' Noch deutlicher wird die Situation des Çushṇakampfes durch die folgenden Stellen (Vâl. 3, 8): ‚Er, der mit Macht den Wasserbehälter (die Wolke) erreichte, mit seinen Hieben den Çushṇa niederschmetternd, als er ausbreitend diesen Himmel stützte, da ward der Erdbewohner geboren'; und weiter (RV 1, 121, 10): ‚Bevor das Dunkel die Sonne erreicht, schleudere das Geschoß, du Steinträger, gegen die Wolke (den Wasserbehälter); des Çushṇa rings umhüllte Kraft zerschmettertest du vom Himmel herunter.' Die Beute des Kampfes wird ebenfalls angedeutet (RV 4, 30, 13):

‚Und auch des Çushṇa Eigentum
Ergriffest du mit kühnem Mut,
Als seine Burgen du zerbrachst.'
(Grassmann.)

Und ferner (RV 8, 40, 10): ‚Er, der mit Macht des Çushṇa Eier spaltet, er soll die Wasser samt dem Himmelslicht gewinnen.' Ähnlich Vers 11.

Der Mißernte bewirkende, böse, gefräßige Dämon, seine Wolkenburg, sein Eigentum, der Wurf des Donnerkeils, die Gewinnung der Sonne, des Sonnenlichts, Gewinnung der Wasser samt dem Himmelslicht, — es ist kein positiver Dämon der Sonnenglut, sondern ein negativer, neidischer, geiziger Wolkendämon, den Gott Indra samt seiner Burg zerschmettert, um Wasser und Licht zugleich zu gewinnen. Ein Dämon der Dürre und des Mißwachses also nur insofern er die befruchtenden Wasser und das Himmelslicht vorenthält, — der neidische Wolkendämon, den wir auch sonst als den gewöhnlichen Gegner des Gewittergottes Indra kennen — nur speziell in seiner Eigenschaft als der Mißwachs bewirkende, ausdörrende böse Dämon gefaßt. Vielleicht in Anlehnung an bestimmte Ereignisse so fixiert — darauf deutet die häufige Erwähnung des Kutsa, zu dessen Vorteil die Tat geschehen sein soll — gewiß aber dann auch ganz allgemein gefaßt und verstanden, sonst könnte der Sänger nicht mehrfach den Gott zur Ausführung dieser Heldentat auffordern. Im Grunde ist Çushṇa nichts anderes als Vritra ‚der Verschließer' und Ahi ‚die Schlange', die bösen Wolkendämonen, und doch etwas Besonderes, insofern dieser Dämon hier in seiner Eigenschaft als der Mißernte bewirkende, gefrässige, ausdörrende gefaßt, individualisiert, hypostasiert ist.

In Zeiten der Dürre und Trockenheit, wo die Vegetation zugrunde zu gehen drohte, fabelte man wohl schon früh, daß es einen bösen Dämon gebe, der die Schätze des Himmels der Erde vorenthalte. Nun erschien die dunkle Wolke, die das Regennaß barg (und die Sonne verhüllte). Das war

[1]) RV 8, 1, 28 tváṃ púraṃ carishṇuváṃ vadhâ'iḥ çúshṇasya sámpiṇak, tváṃ bhâ' ánu caro ádha dvitâ' yád indra hávyo bhúvaḥ.

die Burg, die wandernde Burg dieses Dämons. Alsbald war der Gewitterheld zur Stelle. Er schleuderte den Donnerkeil, den Blitz, und siehe da, die befruchtenden Wasser rauschten hernieder, erquickten die Erde, und wohltuend, freundlich lächelte nun die Sonne herab, nicht mehr sengend und brennend, sondern segnend, belebend. Der doppelte Gewinn war die Großtat des Gewitterhelden.

Es fragt sich nun, ob aus solch einem Dämon, den der Gewittergott vernichtet, außer andern Gestalten und Bildern auch der nemeische Löwe, den Herakles erwürgt, hervorgehen konnte. Ich halte das für durchaus möglich, ja wahrscheinlich. Wenn der böse, gefräßige, die Vegetation schwer schädigende Dämon in Griechenland die Gestalt des furchtbaren, von der Himmelsgöttin gesandten, die Gegend verwüstenden Löwen angenommen hat, so erklärt sich das sehr wohl aus der griechischen Sonderentwicklung. Sehr natürlich ist hier das Bild des Löwen eingetreten, welcher im Orient und von daher auch bei den Griechen des Mittelmeeres seit alter Zeit ein Symbol der verzehrenden Hitze und der heißesten Jahreszeit war, wie er als solches auch auf den Münzen von Cypern, Kyrene, Rhodos, Knidos, Samos und ihren Kolonien oft zu sehen ist, gewöhnlich mit aufgesperrtem Rachen, also brüllend oder verschlingend. Mit der Zeit ist daraus das Sternbild des Löwen geworden, in welchem die Sonne so lange verweilt, als die Hundstage dauern.[1] Der Löwe und der Hund, der Seirios, sind bei den Alten zu Sinnbildern des Sonnenbrandes der heißesten Jahreszeit geworden, die als solche dann namentlich bei den lateinischen Dichtern noch oft nebeneinander genannt werden.[1]) Den Griechen ist das Bild des Löwen in diesem Sinne zweifellos geläufig und mit Recht hat man daher daraus die Gestalt des nemeischen Löwen erklärt.

Eine speziellere Bestätigung dieser Auffassung von dem Löwen bietet die Episode von Molorchos, dem Winzer oder Baumzüchter in der Gegend von Nemea, bei dem Herakles einkehrt und der dreißig Tage lang auf die Rückkehr des Helden warten soll. Kommt Herakles dann nicht zurück, dann soll er ihm als einem Verstorbenen opfern. Doch gerade nach dreißig Tagen ist Herakles wieder da, als Sieger über den Löwen. Es sind die dreißig Tage der sommerlichen Gluthitze.[2])

Daß ältere Vorstellungen sich in solcher oder ähnlicher Weise wandeln, sich späteren Begriffen anpassen und assimilieren, ist sehr natürlich und kann uns nicht wundernehmen. Übrigens muß aber doch auch daran noch erinnert werden, daß der nemeische Löwe von Typhon und der Echidna stammt, also doch etwas wie ein Schlangensohn oder Drachensohn ist.[3]) Die Idee der Unverwundbarkeit des Ungetüms scheint alt zu sein. Das Problem, wie der Held dies scheinbar unübersteigliche Hindernis überwindet, finden wir bei Indern und Griechen verschieden gelöst. Indra findet an dem scheinbar Unverwundbaren dennoch eine verwundbare Stelle auf. Bei Herakles ist die Unverwundbarkeit des Löwen die Veranlassung dafür, daß er ihn in seinen Armen erwürgt, nicht mit Bogen und Pfeil oder mit der Keule tötet. Varianten dieser Art haben durchaus nichts Auffallendes an sich.

Noch einmal aber möchte ich hervorheben, daß wir diesen Kampf nur dann recht verstehen, wenn wir Herakles — wie Indra — als alten Gewitterriesen fassen. Ein Held, der die Sonne selbst repräsentiert, ein Sonnengenius oder Sonnengott, kann nicht wohl als Bekämpfer der Sonnenglut und Dürre fungieren. Nur ein Sonnenheld im Sinne des Indra ist hier am Platze, der ja gerade auch beim Çushṇakampfe, wie wir gesehen haben, als solcher gepriesen wird. Aber er ist darum doch kein Sonnengott, sondern der große Gewitterheld, der den neidischen Dämon der Dürre und seine Wolkenburg vernichtet, dadurch nicht nur die Wasser, sondern auch das Sonnenlicht neu gewinnend. Das Burgenbrechen, Wasserleiten, Sonnenlichtgewinnen wird uns bei Herakles weiterhin in mancherlei Variationen entgegentreten. Im Kampfe gegen den nemeischen Löwen ist nur die Vernichtung des Dämons der ausdörrenden Gluthitze gefaßt und dargestellt. Ihn sucht der Held in seiner Höhle auf und erwürgt ihn in seinen Armen. Damit ist das Untier unschädlich gemacht.

Die Situation ist vom Himmel auf die Erde versetzt. Das ‚Felstal', in dem Indra den Çuṣhṇa schlägt (nach RV 1, 63, 3), eigentlich die Umhegung, den umschlossenen, eingeschlossenen Ort (vrijána), finden wir in den Schluchten von Nemea wieder, in denen der Löwe haust. Dem Tretos-Gebirge und Apesas, die das Tal von Nemea umschließen,[4]) stehen im indischen Mythos Wolkenberge und Wolkental gegenüber. Haben wir auch allen Grund, uns zu hüten, auf Übereinstimmungen solcher Art viel Gewicht zu legen, so ist es doch andrerseits sehr wohl möglich, daß hier in

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 372. 373; II p. 190. 191.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 191. [3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 190.
[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 190.

der Tat ein Zusammenhang, eine himmlisch-irdische Entsprechung vorliegt. Wie die Wolkeninsel, aus der Agni entspringt, bei den Griechen zur Insel Delos, der Geburtsstätte des Apollon, geworden ist, wie der Tritonsee, aus dem Athene hervorgeht, ursprünglich in der Himmelsregion zu suchen ist, so ist es sehr möglich und gut denkbar, daß der griechische Mythos die Wolkenberge und die von ihnen umschlossenen Täler, in denen der alte Dämon der Dürre einst hauste, in bestimmten Bergen und Tälern des Griechenlandes suchte und wiedererkennen wollte.

Wenn Gruppe Recht hat mit seiner Annahme, das Heiligtum von Nemea sei nach dem rächenden Zeus genannt, dessen Zorn man bei anhaltender Dürre zu versöhnen suchte, wenn dieser Zeus, wie er vermutete, als Regenspender auch Apesas, Aphesas hieß,[1]) dann wird es gewiß noch wahrscheinlicher, daß die Heldentat des Herakles in Nemea darin bestand, daß er einen Dämon der ausdörrenden Gluthitze bezwang und Regen verschaffte. Der geliebte Sohn des großen gewitternden Himmelsgottes, sein mutmaßlicher einstiger Helfer beim Gewitterwerk, der alte Gewitterriese, wäre da gewiß ganz an seinem Platze. Aber auch die Namen der Berge Apesas und Tretos erscheinen nunmehr bedeutsam. Wird Apesas richtig zu ἀφίημι in Beziehung gebracht, dann bedeutet es wohl den ‚Loslassenden'; Tretos oder Treton kann aber nichts anderes bedeuten, als der Durchlöcherte, Durchbohrte (τρητός von τράω). Beide Berge aber gemahnen uns dann auch durch ihre Namen sehr lebendig an jene Berge, respektive Wolkenberge, die Indra in den vedischen Liedern so oft durchbohrt oder anbohrt und dazu zwingt, die verborgenen Wasser freizugeben, loszulassen, zur Erde hinabströmen zu lassen. Diese Berge samt der noch jetzt gezeigten Höhle des Löwen bei Nemea spiegeln deutlich die Situation der bekannten Kämpfe des Indra wieder.

A. Hillebrandt hat es wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei den Kämpfen des Indra zu einem guten Teil um Kämpfe gegen Dämonen des Winters, des Frostes und Eises handelt; daß die gefesselten, gebannten Wasser nicht selten deutlich als gefrorene Wasser charakterisiert sind (Ved. Mythol. III. p. 157 ff.). Doch geht er meines Erachtens zu weit, wenn er die Wolkendämonen damit ganz wegschaffen will. Kein Zweifel, daß der große Donnerkeilträger und -schleuderer Indra ein Gewittergott ist, daß er Wolkenberge zerschlägt und Regen zur Erde strömen läßt. Er befreit so die himmlischen Wasser, wie er auch die Wasser der irdischen Berge in Bewegung setzt, die gefrorenen Quellen und Flüsse laufen macht. So ist er Wasserspender im weitesten Umfang und damit der geborene Gegner aller bösen Dämonen, die — sei es im Winter oder im Sommer — das Wasser zurückhalten, bannen, die dürstende Erde austrocknen und ausdörren.

Die Entwicklung des bösen Dämons, der die Wasser versteckt und vorenthält und dadurch das Land ausdörrt, die Ernte auffrißt oder verdirbt, zu einem Dämon der Sonnengluthitze, wie wir ihn im nemeischen Löwen vor uns haben, ist so natürlich und fast notwendig, daß dieselbe auch in Indien stattgefunden hat. So deutlich sich in den Liedern des Rigveda der Dämon Çushṇa noch als eine Spielart des (Wolkendämons) Vritra oder Ahi erkennen läßt, so bemerkenswert ist doch auch wiederum die Tatsache, daß dieser Çushṇa der ausdörrende, Mißernte bewirkende, gefräßige Dämon, schon von Yâska (5, 16) und auch späterhin von Sâyaṇa durch Âditya umschrieben und demnach als die Sonne gefaßt wird.[2]) — die Sonne in ihrer sengenden, dörrenden, Verderben bringenden Eigenschaft. Mit Recht sagt Roth in der Anmerkung zu jener Stelle des Yâska, daß Çushṇa nicht die Sonne sei, sondern der Dämon der Wolke, den Indra bekämpft, und auch Kuhn lehnt für die vedischen Lieder jene Deutung ab, wenn auch weniger schroff, sie ist aber sehr natürlich und begreiflich, — sie macht uns den nemeischen Löwen in seinem Zusammenhang mit dem vedischen Dämon Çushṇa noch besser verständlich und kann nur zur Bekräftigung der oben vertretenen Auffassung dienen.

Wenn griechische Münzen den Herakles gelegentlich auf einem schreitenden Löwen, mit dem Blitz in der Hand darstellen, so kann auch das nur diese unsere Auffassung bekräftigen.[3]) Es ist der alte Gewitterriese, der den Dämon der Dürre, der Gluthitze bezwingt.

[1]) Vgl. Otto Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd. I (München 1908), p. 187. 188.

[2]) Vgl. Kuhn, Herabkunft des Feuers und Göttertranks, 2. Aufl. p. 52 (Mythol. Studien von A. Kuhn, Bd. 1); 1. Aufl. p. 55.

[3]) Preller, a. a. O. II p. 190, Anm. 4. — Es ist selbstverständlich, daß wir auf einige vereinzelte Münzen kein großes Gewicht legen dürfen, doch verdient die originelle Kombination im Zusammenhang unserer Betrachtung wohl erwähnt zu werden. Es ist immerhin ganz wohl denkbar, daß sie alte Erinnerungen enthält.

Die lernäische Hydra.

Auf das Abenteuer mit dem nemeischen Löwen folgt in der Heraklessage dasjenige mit der lernäischen Hydra. Eine offenbar schon alte Tradition setzt übereinstimmend diese beiden großen Heldentaten an den Anfang der eigentlichen Heldenlaufbahn des an Taten und Abenteuern so überreichen Heros.[1]) Auch landschaftlich gehören diese beiden Abenteuer eng zusammen, da Lerna ebenso wie Nemea in Argolis gelegen ist. Die Hydra ist ebenso wie der Löwe ein Kind des Typhon und der Echidna, also ein stammverwandtes Ungeheuer. Ihr Wesen wird näher durch den Namen bezeichnet, denn Hydra heißt ohne Zweifel die Wasserschlange. Die Sage stattet sie mit neun Köpfen aus, von denen einer unsterblich ist, während die andern acht sterblich sind. Das Ungeheuer haust auf einem Hügel, unter einer Platane, beim Quell Amymone. Von dort geht es auf Raub aus und ist besonders gefährlich durch sein scharfes Gift, das beim bloßen Anhauch schon tötlich wirkt. Der Held bezwingt die fabelhafte Wasserschlange unter dem Beistande der Athena und des Jolaos, welch letzterer ihn zu Wagen bis an den Hügel heranfährt. Mit glühenden Pfeilen zwingt Herakles das Ungetüm, aus seinem Schlupfwinkel herauszukommen, und haut ihm nun einen Kopf nach dem andern ab, doch für jeden abgehauenen Kopf schießen zwei neue hervor und zugleich kommt ein riesiger Seekrebs der Hydra zu Hilfe, der den Helden in den Fuß beißt. Herakles zertritt denselben und sein Freund Jolaos brennt mit Feuerbränden die abgehauenen Köpfe aus. Endlich fällt auch der unsterbliche Kopf und das Ungeheuer ist vernichtet.[2])

Der hilfreiche Seekrebs erscheint schon auf den alten Vasenbildern, welche dies Abenteuer darstellen, und gehört offenbar wesentlich zu der Fabel, schon in ihrer ältesten Form.[3]) Dagegen dürfte die Erzählung, wie Herakles seine Pfeile mit dem Gifte der Hydra tränkt, nach dem Urteil der Spezialforscher jüngeren Datums sein.[4]) Auch wurde die Zahl der Köpfe des Ungeheuers späterhin von der Dichtung immer höher hinaufgetrieben.[5]) — ein Umstand, der offenbar ohne wesentliche Bedeutung ist. Ein vielköpfiges Schlangenungetüm, das im Kampfe sich vielfach erneuert, ist deutlich die zugrunde liegende Vorstellung.

So viel ist klar, daß sich Herakles in dieser Sage mit keinem Zuge als der Sonnenheld erweist, den man gewöhnlich in ihm sieht und den auch wir in mancher seiner Taten deutlich erkennen und anerkennen. Preller sieht in ihm hier den Kulturheros und findet in der Hydra-Fabel den Beweis, ‚daß auch der argivische Glaube den Helden in der doppelten Bedeutung des Sonnenhelden und des Helfers und Heilands im weiteren Sinne des Wortes kannte.'[6]) Speziell pflegt man die giftige Wasserschlange auf den feuchten Grund von Lerna zu deuten, dessen stagnierende Gewässer schädliche Miasmen erzeugt hätten, bis der Kulturheros dem ein Ende machte.[7]) Doch hat Gruppe wohl unzweifelhaft Recht, wenn er auf Grund des in Lerna geübten Rituals einer anderen Deutung den Vorzug gibt: ‚Wie die Zeremonien von Lerna sich großenteils als Regenzauber charakterisieren, so scheint auch die Besiegung der Hydra aus einem Zauberritual zu stammen, bei welchem man eine Schlange tötete, die als Verschluckerin des Wassers, als Urheberin der herrschenden Dürre und insofern auch der durch sie verursachten Pestilenzen betrachtet wurde.'[8])

Der Kult von Lerna, offenbar ein uralter, Regen bewirkender Zauberkult, führt hier zu einer Deutung der Sage, die mit der meistgerühmten Heldentat des Indra in den Liedern des Rigveda fast zusammenfällt, ihr jedenfalls so ähnlich sieht, wie ein Zwilling dem andern. Eine Schlange wird getötet, die als Urheberin der Dürre, als Verschluckerin der Wasser gilt, — sie wird getötet, damit es Regen gebe. Spiegelt ein Ritus dieser Art die Heldentat des Herakles an der lernäischen Hydra wieder, dann ist diese letztere kaum zu unterscheiden von der so unendlich oft besungenen Heldentat des Indra, der den Ahi erschlägt, die böse Schlange, die Wasserschlange, — könnte man auch hier sagen — die am Wolkenberg, vielleicht auch am irdischen Berg mit winterlich gefrorenen Quellen und Bächen lagert

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 189.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 192. 193.
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 193; Gruppe, a. a. O. I p. 463.
[4]) Vgl. Gruppe, a. a. O. I p. 464.
[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 193.
[6]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 193.
[7]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 193; Gruppe, a. a. O. I p. 463.
[8]) Vgl. Gruppe a. a. O. I p. 463; die Sperrungen rühren von mir her.

und die Wasser gefangen hält, welche erst nach dem Tode dieses neidischen Schlangendämons wieder befreit zur Erde strömen und das dürre Land erquicken. Ahi, dessen Name schon ‚Schlange' bedeutet, mit dem griechischen Echis und Echidna urverwandt, — Ahi, von dem es heißt, daß er die Wasserströme verschluckt habe, die erst Indras Heldentat wieder befreit — ‚Du, o Indra, hast mit Macht den Vritra getötet, hast die Ströme losgelassen, die von Ahi verschlungen waren'[1]): dieser Ahi, der mit Vritra, dem Verhüller, wesentlich eins ist, dieser die himmlischen Wasser verschlingende oder verschluckende Ahi entspricht der von Gruppe erwähnten Schlange des lernäischen Rituals, der Verschluckerin des Wassers, der Urheberin der Dürre, deren fabelhaftes Urbild die Hydra des Herakles darstellt. Eine Schlange dieser Art, eine Regenwasserschlange, die das himmlische Wasser verschluckt und dann wieder herzugeben gezwungen wird, kann ursprünglich nur in der Wolkenregion hausend gedacht worden sein, wie uns das im indischen Mythus deutlich entgegentritt. In der griechischen Sage ist hier, wie so oft, ein himmlischer Vorgang auf der Erde lokalisiert, und damit mag es wohl auch zusammenhängen, daß die lernäische Hydra die Beziehung zum Regen verloren hat, welche nur noch im Ritual sich erhalten hätte. Aber dies letztere ist sehr wichtig, denn gerade im Ritual pflegt sich Uraltes zäh zu erhalten. Am Hügel, beim Quell, unter der Platane, da haust die furchtbare Hydra, die Herakles bezwingt. Am Hügel, an der Halde, am Abhang, oder richtiger an den Abhängen (pravátas), lagert auch Ahi, bis ihn Indra zersehmettert, zerspaltet,[2]) — nur daß hier die Halden oder Abhänge des Wolkenbergs gemeint sind. Dort lagert er lauernd beim Wasser,[3]) umschließt und hütet die Flut.[4])

Ob auch die Platane der griechischen Sage den alten mythischen Wolken- und Wetterbaum wiederspiegelt, mag dahingestellt bleiben.[5])

Wie Herakles bei der Tötung der Hydra an Jolaos einen befreundeten Helfer hat, so steht dem Indra bei der Tötung des Ahi Freund Vishṇu helfend bei.[6]) An die Feuerbrände, mit denen Jolaos die Köpfe der Hydra ausbrennt, an die feurigen Pfeile, mit denen Herakles das Untier angreift, werden wir erinnert, wenn es im Rigveda (2, 11, 10) von der Tötung des Ahi-Vritra heißt: ‚Es krachte des Starken Donnerkeil, als der Menschenfreund den Menschenfeind niederbrannte.'[7]) Daß hier vom Feuer des Blitzes die Rede ist, kann nicht wohl bezweifelt werden. In der griechischen Sage ist dieser Ursprung der feurigen Waffen, mit denen die Hydra bezwungen wird, längst in Vergessenheit geraten, dem Bewußtsein entrückt, doch verdient ihr Fortleben bemerkt zu werden.

Ahi, die Schlange, und Vritra, der Verhüller, ist wesentlich eins und dasselbe, — aber auch Çushṇa, der Dämon der Dürre und des Mißwachses, ist im Grunde das gleiche dämonische Wesen. Es sind alles drei von Hause aus nur verschiedene Bezeichnungen derselben mythischen Vorstellung, von verschiedenen Seiten betrachtet und unter den verschiedenen Namen allmählich sich sondernd und selbständig werdend. Eine scharfe individuelle Scheidung liegt eigentlich aber nicht vor. Die Gestalten verschwimmen nicht selten und gehen eine in die andere über. Wenn daher eine Eigenschaft etwa nur einmal von einer derselben erwähnt wird, nicht gerade ein ihr allein konstant beigelegtes und also unterscheidendes Merkmal bildet, dann mag dieselbe so oder ähnlich auch den andern innewohnend gedacht worden sein oder ließ sich zum mindesten leicht von einer auf die andre übertragen. Çushṇa wird nun einmal (RV 10, 60, 13) puruprajâtá genannt, d. h. vielfach sich erzeugend, sich erneuernd, und wenn wir diese Eigenschaft der Wolkenschlange des Veda beilegen dürfen, dann müssen wir alsbald der lernäischen Hydra gedenken, die im verzweifelten Kampfe mit Herakles sich immerfort erneuert, indem an der Stelle eines abgehauenen Kopfes alsbald zwei neue Köpfe erwachsen. Die Neunzahl der Köpfe bei der lernäischen Hydra ist vielleicht ursprünglich nur eine Multiplikation der älteren Dreizahl, die wir bei einem anderen nah verwandten Dämon antreffen, von welchem später zu handeln sein wird, dem dreiköpfigen

[1]) RV 4, 17, 1; wesentlich ebenso RV 10, 111, 9.

[2]) Vgl. RV 4, 17, 7 tvám práti praváta âçáyânam áhim vájreṇa maghavan ví vṛiçcaḥ; dazu vgl. RV 4, 19, 3 saptá práti praváta âçáyânam áhim vájreṇa ví riṇâ aparván, also an den sieben Hügeln oder Halden lagert Áhi.

[3]) Vgl. RV 5, 30, 6 áhim ohânám apá âçáyânam prá sakshad índraḥ.

[4]) Vgl. RV 3, 32, 11; 4, 19, 2; 6, 30, 4: áhim pariçáyânam árṇaḥ; RV 2, 19, 2 áhim índro arṇovṛítaṃ vívṛiçcat.

[5]) Vgl. Kuhn, Herabkunft, 2. Aufl. p. 26 fg.

[6]) Vgl. RV 6, 20, 2 ‚als Du den Ahi, den Vritra, der die Wasser verschloß, im Verein mit Vishṇu tötetest.'

[7]) ároravîd vṛíshṇo asya vájro ámânusham yán mâ'nusho nijûrvît.

Tvashṭar-Sohn Viçvarûpa, dem der griechische Geryones entspricht. Der furchtbare Schlangendämon der Perser, Azhidahâka, der dem vedischen Ahi entspricht und von Thraêtaona Athwyâna bezwungen wird, hat drei Rachen, drei Schwänze, sechs Augen, und von dem aus ihm erwachsenen Zohak der späteren persischen Sage wird erzählt, daß aus seinen Schultern durch einen Kuß des Teufels Schlangen hervorgewachsen sein sollen.[1]) Man kann bei dieser Gestalt des Dämons nicht umhin, auch daran zu erinnern, daß die spätere griechische Kunst die Hydra als Schlange mit einem Frauenkopf darstellt, aus welchem eine Reihe andrer Schlangen hervorkommen, ein Typus, den Dragendorff direkt aus der ältern Hydravorstellung ableitet, nachdem schon Urlichs aus dem Echidnatypus das Alter dieser Darstellungsform erschlossen hatte.[2]) Ein Schlangendämon, aus dem Schlangen und wieder Schlangen hervorwachsen, hervorquellen und -schwellen, scheint die ursprüngliche Vorstellung zu sein, auf welche all diese mythischen Gestalten der Griechen, Perser und Inder zurückgehen. Im Rigveda aber scheint sich diese abenteuerliche Vorstellung noch in einer andern nahe verwandten mythischen Gestalt, einer anderen Hypostase des von Indra vernichteten bösen Wolkendämons, spezieller individualisiert zu haben, und zwar im Ahîçuva.

Der Name des Ahîçuva, der uns im Rigveda viermal in bemerkenswertem Zusammenhang entgegentritt, kann nichts andres bedeutet haben als ‚Schlangenschweller' oder ‚Schlangenschwall' — von ahi ‚Schlange' und der Wurzel çû ‚schwellen, anschwellen', — es liegt hier also offenbar ein Dämon vor, aus dem Schlangen hervorschwellen, der in oder mit Schlangen schwillt, der gleichsam einen ganzen Schlangenschwall bildet. Eine schwellende, anschwellende, d. h. nur sich vergrößernde, anwachsende Schlange kann der Name, wie er vorliegt, nicht wohl bedeuten,[3]) sondern nur etwa ‚Schlangenschweller' oder ‚Schlangenschwall,' was am besten sich erklärt, wenn wir an den sich vielfach erneuernden, neu sich erzeugenden Schlangendämon Çushṇa, an den persischen Zohak, an die lernäische Hydra erinnern, — ein dämonisches Wesen, aus dem Schlangen und wieder Schlangen hervorwachsen, -quellen und -schwellen.

Somit scheint Ahîçuva diejenige Hypostase der hypostasenreichen vedischen Himmelschlange zu bilden, welche der lernäischen Hydra am nächsten verwandt ist. Es dürfte daher wohl der Mühe wert sein, diejenigen Stellen des Rigveda etwas näher ins Auge zu fassen, in welchen dieser Ahîçuva, der Schlangenschweller, erwähnt wird. Vielleicht bieten uns dieselben neben der allgemeinen Vorstellung von der Wolkenschlange Ahi-Vritra ein spezieller individualisiertes Bild, dessen Vergleichung mit dem Hydra-Abenteuer des Herakles von Bedeutung und Wichtigkeit wäre.

Hier kommt in erster Linie das merkwürdige, an wertvollen, originellen mythologischen Zügen reiche Lied RV 8, 66 in Betracht, aus dem deutlich hervorgeht, daß die Tötung des Ahîçuva in den Anfang der Heldenlaufbahn Indras fällt, daß sie dem ersten ungestümen Tatendrang entspringt, der den Gott gleich nach seiner Geburt schon erfüllt. Die ersten drei Verse des Liedes lauten:

1. Eben geboren fragte der Hundertfachkräftige so die Mutter: Welche sind die Gewaltigen? welche sind berühmt?

2. Da nannte ihm die Starke den Spinnensohn, den Schlangenschweller:[4]) Diese, o Sohn, sollen Überwinder sein![5])

3. Da klopfte der Vritratöter sie zusammen wie die Speichen in der Nabe mit dem Schlägel; erwachsen war der Dämonentöter!

Daß Indra gleich nach seiner Geburt jene merkwürdige Frage an die Mutter richtet: ‚Welche sind die Gewaltigen? welche sind berühmt?' wird uns übereinstimmend noch einmal (RV 8, 45, 4)[6]) berichtet, doch antwortet ‚die Starke' (çávasi, d. h. die Mutter) dort nur mit dem allgemein ge-

[1]) Vgl. oben p. 8. [2]) Vgl. Gruppe, a. a. O. I p. 463, Anm. 4.

[3]) Das Verhältnis der Kompositionsglieder müßte sonst das umgekehrte sein, die ‚Schlange,' ahi, das Schlußglied bilden.

[4]) âurṇavâbhâm ahiçúvam; über den ‚Spinnensohn' vgl. weiter unten.

[5]) té putra santu nishṭúraḥ. Es kommt für unsere Zwecke nicht viel darauf an, ob wir nishṭûr mit dem Petersburger Wörterbuch von nis und tur ableiten und ‚unüberwindlich' übersetzen oder es vorziehen, mit Grassman an ni-star ‚zu Boden strecken' zu denken (vgl. ánishṭṛita), wo dann das Wort etwa der Fällende, zu Boden Streckende, der Überwinder bedeuten würde. Dem Sinne nach kommt das ja ziemlich auf eins heraus. Die Mutter bezeichnet damit dem jungen Indra jene berühmten Gewaltigen, nach denen er forscht und mit denen er sich messen möchte. Er selbst wird dann nachher mit diesen Epithetis als der Gewaltige, der Überwinder gefeiert, der unüberwindliche Sieger, RV 8, 32, 27: prá va ugráya nishṭúré 'shâḍhâya prasakshíṇe devâttam brâhma gâyata.

[6]) Der Vritratöter nahm den Pfeil, geboren fragte er die Mutter: ‚Welche sind die Gewaltigen? welche sind berühmt?'

haltenen Hinweis darauf, daß kein Feind gegen diesen Neugebornen werde aufkommen können. Unser Lied bietet mehr, — eine gedrängt kurze, aber höchst inhaltreiche Schilderung der ersten Heldentaten des Indra, die er am Spinnensohn, am Schlangenschweller, am Gandharven, am Eber verrichtet, schon hier seine gewaltige Trinklust bekundend, da er gleich nach dem Sieg über Spinnensohn und Schlangenschweller nicht weniger als dreißig Seen des Soma zugleich auf einen Zug austrinkt. Wir werden auf die weiteren Schilderungen des Liedes später zurückkommen müssen und bleiben zunächst bei den oben angeführten Anfangsversen stehen, für die Situation im allgemeinen nur noch bemerkend, daß dem zehnten Verse zufolge Vishṇu als freundlich helfender Begleiter hinzuzudenken sein dürfte. Wenigstens heißt es da, daß Vishṇu, von Indra angetrieben, ‚alles' herbeigebracht habe, — hundert Büffel und den garen Brei —, offenbar zu einem Erquickungsschmause.

Man pflegt die Bezeichnung ‚Spinnensohn'[1]) als einen Beinamen des ‚Schlangenschwellers' Ahiçuva aufzufassen, doch, wie ich glaube, mit Unrecht und direkt gegen die bestimmte Aussage unseres Liedes. Indra fragt die Mutter im Plural: ‚Welche sind die Gewaltigen? welche sind berühmt?' Sie nennt ihm darauf jene beiden Namen, Âurṇavâbhi und Ahiçuva, und setzt ihrerseits im Plural hinzu: ‚Diese sollen die Überwinder sein'. Ebenso pluralisch fährt dann der Text fort: ‚Diese (tân) klopfte der Vritratöter zusammen wie Speichen in der Nabe mit dem Schlägel.' Außer dem deutlichen Plural tân setzt auch das Bild von den Speichen in der Radnabe eine Pluralität voraus, die man freilich gerade bei unsrer Auffassung auf die schwellenden Schlangen des Ahiçuva beziehen könnte. Doch der Schlangenschweller ist im Singular, grammatisch betrachtet, während die Frage des Indra, die Antwort der Mutter, die Erzählung des Sängers durchweg eine Mehrheit von Gegnern erwähnen, für welche uns schon jene beiden fast zu wenig erscheinen. Die beiden andern Stellen des Rigveda, an welchen der ‚Spinnensohn' sonst noch erwähnt wird (RV 2, 11, 18; 8, 32, 26), zwingen keineswegs dazu, dies Wort als Beiname des Ahiçuva zu fassen, und so werden wir uns jedenfalls dafür entscheiden, in dem Spinnensohn ein verwandtes dämonisches Wesen neben dem Ahiçuva zu erkennen. Der Spinnensohn, — nach diesem Namen wohl mit einer Mehrheit von Beinen oder Armen ausgestattet — tritt hier bei der ersten Heldentat des Indra neben dem Schlangenschweller auf, aus dem wir uns Schlangen hervorschwellend denken, — sehr ähnlich, möchte ich schon hier bemerken, wie in der Heraklessage neben der Hydra der Seekrebs auftritt, den Herakles mit dem Fuße zertritt, — ein gefährliches, spinnenähnliches Wesen, das im Meere haust und aus demselben hervorkommt, um den mit der Hydra ringenden Helden anzugreifen. Doch beide werden endlich glücklich überwunden, wie im vedischen Liede Spinnensohn und Schlangenschweller vom jungen Indra erschlagen werden. Das bemerkenswerte Bild vom Zusammenklopfen oder Zusammenschlagen[2]) der Speichen in der Nabe oder Radbüchse ist gerade dann und nur dann sehr passend und treffend, wenn wir uns den einen Dämon mit einer Menge von Extremitäten, den andern mit hervorschwellenden, -quellenden Schlangenleibern zu denken haben.

Noch in einem anderen Liede des Rigveda werden der Spinnensohn und der Schlangenschweller nebeneinander genannt als besiegte Feinde des Indra. Es ist ein Lied, das ebenfalls dem 8. Buche angehört und also der Familie der Kaṇvas entstammt, ebenso wie das zuerst behandelte. Zu Anfang wird Ahiçuva neben andern dämonischen Gegnern des Indra genannt, dann erscheint er im Schlußteil des Liedes nochmals neben Vritra, Âurṇavâbha und Arbuda.

Das Lied (RV 8, 32) beginnt folgendermaßen:

1. Preiset, ihr Kaṇvas, mit Gesang beim Rauschtrank des Soma die Taten des rasch vordringenden Indra,

2. Der den Sribinda, den Anarçani, den Dämon Pipru, den Ahiçuva geschlagen, der Gewaltige, der die Wasser rinnen ließ;

3. Das Oberste des Arbuda, den Gipfel des Großen drück herab! du, Indra, tust ja diese Mannestat.

4. Keck rufe ich den Schönlippigen zur Hilfe herbei, wie einen Wassersturz vom Berge —

[1]) âurṇavâbhá von ûrṇavâbhi heißt ‚der von der Spinne Entsprossene, von ihr Stammende, der Spinnensohn.'

[2]) Wurzel khid mit sam (sám-akhidat) habe ich hier mit ‚zusammenklopfen oder -schlagen' übersetzt, man könnte wohl auch, zusammenhämmern' sagen, wie das Bild und der Beisatz khédayâ ‚mit dem Schlägel' zeigt; khid heißt ‚drücken, stoßen, schlagen'.

5. Des Rindes und des Rosses Stall sollst fröhlich du den Somabereitern aufbrechen, Held, wie eine Burg usw.

Gegen den Schluß des Liedes heißt es dann weiter:

25. Der des Wassers Behälter (die Wolke) spaltend die Ströme abwärts, hinunter fließen ließ, der die gare Milch in den Kühen erhält;

26. Den Vritra schlug der Strahlende, den Spinnensohn, den Schlangenschweller, mit Winterfrost versehrte er den Arbuda;

27. Eurem Gewaltigen, dem Überwinder, dem unbesiegbaren Sieger singet das gottgeschenkte Gebet.

Hier könnte (v. 26) der ‚Spinnensohn' freilich ganz gut ein Beiname des Ahiçuva sein, wie das in der Regel angenommen wird, doch ist das auch nicht gerade notwendig. Es kann sich auch um nebeneinander genannte Dämonen handeln, und nach dem erst behandelten Liede halte ich dies auch für das Richtige. Etwas Näheres über das Wesen des Spinnensohns, des Schlangenschwellers erfahren wir hier nicht, dagegen tritt an beiden Stellen, wo Ahiçuva erwähnt wird, bedeutsam neben ihm ein Dämon Arbuda hervor. Er ist offenbar groß, reicht hoch hinauf, sein Oberstes, sein Gipfel[1]) wird von Indra herabgedrückt. Er wird von Indra durch Winterkälte, respektive Frost, Eis oder Schnee bewältigt (hiména), worunter hier wohl Hagel oder Schlossen gemeint sind, die dem Gewittergott zur Verfügung stehen. Die Größe des Arbuda wird auch sonst noch erwähnt (RV 1, 51, 6; 10, 67, 12) und damit dürfte es zusammenhängen, daß eine sehr hohe Zahl in späterer Zeit ‚Arbuda' genannt wird (die Zahl 100,000.000). Arbuda gilt als ein dämonisches Schlangenwesen, sein Volk sind nach Brâhmaṇa-Angaben die Schlangen (sarpa). In der späteren Sprache heißt das Wort arbuda auch ‚längliehrunde (schlangenförmige) Masse' und — speziell in der Medizin — ‚Geschwulst, Knoten, Polyp'.[2]) Ein fabelhafter Schlangendämon, groß, vielleicht hoch aufgerichtet, vielleicht ungeheuer anschwellend, vielleicht auch polypenartig Arme hoch aufreckend, wie wir das gleich bei Uraṇa sehen werden, das scheint ungefähr die Gestalt des vedischen Arbuda, die wir natürlich nicht bestimmter zu prüfen vermögen.

Ahiçuva, der Schlangenschweller, wird nur noch einmal im Rigveda erwähnt, an einer etwas dunklen Stelle (10, 144, 3), aus der indes hervorzugehen scheint, daß er dem somaraubenden Falken oder Adler auflauert, ihn beobachtet (áva dîdhet). Das stimmt zu seinem Wesen. Ist er doch der das himmlische Naß neidisch hütende und verschließende Schlangendämon. Ihn deswegen mit dem Gandharven Kriçânu, dem Somawächter, zu identifizieren, wie das wohl geschehen ist, liegt kein Grund vor. Die Gandharven sind Wesen ganz andrer Art.

Ist das Material für den ‚Schlangenschweller' damit abgeschlossen, so werden doch der ‚Spinnensohn' und Arbuda noch einmal zusammen erwähnt, respektive in demselben Indraliede, nicht weit voneinander. Es ist das Lied RV 2, 11, also der Familie des Gritsamadas entstammend, ebenso wie das gleich nachher zu behandelnde Lied (2, 14). Die Erwähnung geschieht im Schlußteil des Liedes, wie eine höchste Steigerung im Preise des Gottes. Die vorausgehenden Verse enthalten unter anderem auch jene schon angeführte Stelle vom Niederbrennen des menschenfeindlichen dämonischen Gegners (v. 10). Ich deute kurz nur einiges aus dem Gedankengange des Liedes an:

Höre unsere Anrufung, o Indra! (1). Du befreitest die Ströme, die Ahi (die Schlange) umstellt hatte, du zerspelltest den sich unsterblich dünkenden Dämon (2). Den Verborgenen, der in den Wassern versteckt war, in ihnen hausend, den Ahi, der die Wasser und den Himmel festhielt, den hast du getötet, o Held, mit Heldenkraft (5). Ich will preisen, o Indra, deine alten Großtaten, wie auch die neuen, den verlangenden Blitz in deinem Arme, die beiden Falben, die Leuchten der Sonne (6). Indra hat den am

[1]) vishṭáp f. das Oberste, varshmán m. die Höhe, der Gipfel. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß diese beiden Wörter hier — wie die meisten Erklärer wollen — die höchste Stätte, einen sehr hohen Standort des Arbuda bezeichnen. Das Herabdrücken eines solchen hohen Standortes scheint mir wenig Sinn zu haben. Arbuda selbst ist es, der der hohe, der große genannt wird, er selbst wird deutlich an anderen Stellen herabgedrückt. Entweder richtet der Dämon sich hoch auf, oder er schwillt in ungeheurer Weise an, oder er hat hoch hinaufreichende Extremitäten, Glieder, Fangarme, polypenartig oder dergleichen, wie wir das gleich bei Uraṇa sehen werden.

[2]) Vgl. Petersburger WB. s. v. arbudá. Der Name des Dämons wird im Rigveda zweimal arbudá, öfters árbuda betont, ohne daß dies einen Unterschied des Wesens begründete. Ersteres geschieht in Buch 1 und 10, den jüngeren Sammlungen, übereinstimmend mit der späteren Akzentuation. Im zweiten und im achten Buche, den Familienbüchern der Gritsamada und Kaṇva, wo A. sonst allein noch vorkommt, finden wir dagegen die Betonung árbuda. Diese dürfte daher entweder die ältere schlechthin oder die speziell in jenen Familien übliche gewesen sein.

großen Strome lagernden Vritra fortgestoßen (9). Es krachte des Starken Donnerkeil, als der Menschenfreund den Menschenfeind niederbraunte; er brachte des zauberkundigen Dämons Künste zu Fall, nachdem er vom Keltertrank getrunken (10). Trink, Indra, trink, o Held, den Soma! Es sollen dich die berauschenden Tränke erfreuen (11). Den Schnurrbart schüttelnd trink den Soma, Indra! (17).

Nun folgen die für uns wichtigen Verse:

18. Nimm an die Kraft, o Held, mit der du den Vritra, den Dämon, den Spinnensohn zerspelltest! Du hast das Licht dem Arier erschlossen, zur Linken sitzen blieb der Barbar.

19. Gewinnen möchten wir, durch deine Hilfe alle Feinde besiegend, die Barbaren mit dem Arier. Für uns geschah's, daß du den Tvashṭarsohn Viçvarûpa (den Allgestaltigen) dem Trita deiner Freundschaft ausgeliefert.

20. An dieses Trita berauschendem Soma gekräftigt warf er den Arbuda zu Boden; er rollte ihn, wie die Sonne ihr Rad, spaltete die Höhle (den Vala), der von den Aṅgirasen umgebene Indra.

Zwischen dem Spinnensohn, der hier die allgemeinen Bezeichnungen Vritra und Dämon zu erhalten scheint, und dem Arbuda, der siegreich zu Boden gestreckt wird, erscheint hier noch der Tvashṭarsohn Viçvarûpa, der Allgestaltige, der sich uns später als eine wichtige Gestalt unter den dämonischen Gegnern des Indra erweisen wird, der dreiköpfige Viçvarûpa, der brüllende Dämon, der dem Geryones zu entsprechen scheint. Wer den ‚Spinnensohn' für einen bloßen Beinamen des Ahiçuva hält, der findet hier wieder den Schlangenschweller mit Arbuda zusammen genannt. Wir verzichten darauf und begnügen uns damit, den Spinnensohn, den dreiköpfigen Viçvarûpa und Arbuda nebeneinander zu finden. Der letztere aber erscheint bald darauf in einem andern Liede der Familie Gṛitsamada (RV 2, 14), neben dem nur hier genannten Dämon Uraṇa, dessen Gestalt durch die emporgereckten 99 Arme von besonderem Interesse ist. Es ist ein Lied, das in gedrängter Form eine Menge von Taten des Indra verherrlicht. Ich hebe nur den hier in Betracht kommenden Vers 4 heraus:

2, 14, 4: Ihr Priester, ihn, der den Uraṇa erschlagen, welcher 99 Arme emporreckte;[1]) der den Arbuda hinab-, hinunterdrückte, diesen Indra spornet an bei der Darbringung des Soma.

Der große Schlangendämon Arbuda wird also auch hier von Indra hinab-, hinuntergedrückt (áva nîcâ babâdhe), daneben aber taucht die phantastische Gestalt des Uraṇa auf, der 99 Arme ausstreckt, also wohl ein polypenartig gedachtes Wesen, das Indra ebenfalls tötet.

Was Indra von Arbuda erbeutet, sagt ein Vers des achten Buchs des Rigveda, also wieder der Kaṇva-Familie gehörig:

RV 8, 3, 19: Du, Indra, hast von den hohen Wolkendünen den Vritra fortgeschnellt; des listigen Untiers Arbuda, des Berges Kühe hast du herausgetrieben.

Nach einer Stelle des zehnten Buchs wird dem Arbuda das Haupt gespalten:

RV 10, 67, 12: Indra spaltete mit Macht das Haupt des großen Flutendämons[2]) Arbuda; er tötete den Ahi (die Schlange), ließ die sieben Ströme rinnen; — o Erd und Himmel, samt den Göttern, helft uns!

Charakteristischer für Arbuda ist indessen, daß er, der Große, herabgeholt, zu Boden geworfen, hinab-, hinuntergedrückt wird.[3]) ja ein Vers des ersten Buchs sagt endlich sogar, daß Indra den Arbuda mit dem Fuß zertreten habe, wie in der griechischen Sage Herakles den ihn angreifenden Seekrebs zertritt! Es heißt:

RV 1, 51, 6: Du hast dem Kutsa in den Kämpfen mit Çushṇa geholfen; den Çambara liefertest du dem Atithigva aus; sogar den großen Arbuda tratst du mit dem Fuße nieder![4]) — seit alters bist du so zur Dämonentötung geboren.

[1]) Das Partizip cakhvaṃs übersetzt Böhtlingk in seinem WB. durch ‚ausstreckend'; Grassmann in seinem WB. ‚ausstreckend' oder ‚auseinanderhaltend'; in der Übersetzung sagt Grassmann: ‚O Priester, ihn, der Uraṇa erschlagen, als neunundneunzig Arme er emporhielt' etc. Ludwig übersetzt: ‚adhvaryu's, der den Uraṇa getötet hat, der doch (seine) neunundneunzig Arme gezeigt hatte' etc.

[2]) arṇavá scheint mir hier — und wohl auch RV 10, 111, 4 — ein Beiname des Arbuda, der zur Flut, zum Wolkenmeer Gehörige, in oder an der Flut Hausende, der Flutendämon — wie auch Ahi sich in den Wassern versteckt, in ihnen haust (cf. RV 2, 11, 5) — Ahi, die Schlange, die gerade im oben angeführten Verse kaum von Arbuda unterschieden ist. Roth und Grassmann sehen hier einen besonderen Dämon Arṇava, eine Art Personifikation des Wolkenmeeres, neben Arbuda. Ganz abweichend und kaum haltbar übersetzt Ludwig: ‚In der Größe des wogenden Meeres hieb Indra ab das Haupt des Arbuda'.

[3]) Vgl. die Verba RV 8, 32, 3 ní tira; 2, 11, 20 ní astar; 2, 14, 4 áva nîcâ babâdhe.

[4]) mahântaṃ cid arbudáṃ ní kramîḥ padâ.

Mag das Spalten des Hauptes eine Variante sein oder ergänzend hinzukommen, jedenfalls ist für den großen Arbuda das Herunterholen, Niederwerfen, Niederdrücken durch Indra das Charakteristische, und hier wird er gar mit dem Fuße niedergetreten, was so merkwürdig an das Zertreten des Seekrebses durch Herakles erinnert.

Die angeführten Stellen des Rigveda sind sämtliche, in welchen der Schlangenschweller, der Spinnensohn, der polypenartige Uraṇa und der große Arbuda erwähnt werden. Sie finden sich größtenteils im 2. und 8. Buch des Rigveda, den Familienbüchern der Gritsamada und der Kaṇva, namentlich alle jene Stellen, wo diese Wesen, respektive einige derselben, nebeneinander als Gegner des Indra auftreten. Sonst wird Ahiçuva nur noch einmal im 10. Buche erwähnt (10, 144, 3), Arbuda einmal im 1., einmal im 10. Buche (1, 51, 6; 10, 67, 12), doch ohne jene andern seltsamen Gestalten. In den Büchern der Kaṇvas und der Gritsamadas aber finden wir einmal den Spinnensohn und den Schlangenschweller, ein anderes Mal den Spinnensohn, den Schlangenschweller und Arbuda zusammen genannt; einmal den Spinnensohn und Arbuda, ein anderes Mal Arbuda und den polypenartigen Uraṇa zusammen. Da die andern Familienbücher keinen dieser vier Namen erwähnen, möchte ich meinen, daß hier eigenartig individualisierte Indrakämpfe vorliegen und das besondere Bild dieser Kämpfe, die noch durch ein paar Stellen der Sammelbücher 1 und 10 ergänzt werden, erinnert mehr als die allgemeiner gehaltenen Schilderungen vom Kampf des Indra mit der Wolkenschlange Ahi oder Vritra an das berühmte Abenteuer des Herakles mit der lernäischen Hydra, neben der als zweiter Gegner jener seltsame Seekrebs auftaucht. Der Schlangenschweller, der Spinnensohn, der polypenartige Uraṇa mit seinen 99 Armen, der große Schlangendämon und Flutdämon Arbuda, dessen Gipfel Indra herunterholt, den er niederdrückt, mit dem Fuße zertritt — in verschiedener Weise kombiniert auftretend, geben sie uns doch ein besonderes Bild, das nicht einfach mit all den anderen Dämonenkämpfen des Indra unterschiedslos zusammenfließt. Daß das Niederbrennen des Wolkendämons — sonst keine gewöhnliche Wendung — gerade in einem dieser Lieder (2, 11, 10) erwähnt wird, scheint mir auch nicht bedeutungslos und erinnert an die Art, wie Herakles und Jolaos die lernäische Hydra bemeistern. Vishṇu, der ja auch sonst dem Indra — wie Jolaos dem Herakles — helfend beim Vritrakampfe beisteht, scheint wenigstens nach einem Liede (8, 66, 10) bei der Heldentat anwesend gedacht zu sein. Eben dieses Lied preist sehr bestimmt Indras Bezwingung des Spinnensohns, des Schlangenschwellers, die Indra wie die Speichen in der Radnabe zusammenklopft, als die erste Heldentat des gewaltigen Gottes, wie das Abenteuer mit der lernäischen Hydra im Anfang der Heldenlaufbahn des Herakles steht, unmittelbar auf dasjenige mit dem nemeischen Löwen folgend.

Es liegen hier selbstverständlich nicht scharf umrissene Bilder von Kämpfen vor, die sich übereinstimmend wiederholen und einfach mit dem Hydrakampf des Herakles zu identifizieren sind. Die Phantasie hat ihre Freiheit, sie schwankt, sie variiert, sie wechselt. Und doch tritt uns aus allen Variationen ein mythisches Bild mit typischen Zügen entgegen, und das Bild läßt uns immer wieder an den Hydrakampf des Herakles denken.

Ein Schlangendämon, eine riesige Schlange, sich vielfach erneuernd, in oder mit Schlangen schwellend, an der Flut oder in der Flut, am Wolkenberge, an der Halde hausend, daneben ein spinnenartiges Ungetüm oder ein Polyp mit 99 Armen; der Held diese Ungeheuer niederzwingend, zusammenklopfend, niederbrennend, mit dem Fuße zertretend; sein Freund in der Nähe. Das ist ungefähr das Bild, dem auch der Kampf des Herakles mit Hydra und Seekrebs ganz wohl entsprechen dürfte. Es liegt nahe, zu beiden ein Urbild zu suchen. Unzweifelhaft verwandt tritt uns bei den Persern der Kampf des Thraêtaona mit Azhidahâka entgegen, dem noch als Zohak die Schlangen aus den Schultern hervorwachsen. Doch Inder und Griechen haben mehr individuelle Züge dieses mythischen Kampfbildes bewahrt.

Erinnert man endlich nochmals daran, daß Indras Heldentat an jenen mythischen Ungeheuern den Regen vom Himmel herabrauschen läßt, ‚die sieben Ströme' herabrinnen macht, und ebenso daran, daß der lernäische Kult in uraltem Regenzauber, mit einer Schlange geübt, zu gipfeln scheint, daß wir dadurch gedrängt werden, des Herakles Kampf mit der Hydra, der Wasserschlange, ursprünglich mit der Regengewinnung zusammenzubringen, dann rücken die Mythen der Inder und Griechen noch näher zusammen und deuten zurück auf altarische Zeiten, wo die Phantasie unserer Väter wohl schon verwandte Gedanken und Bilder erschuf.

Der erymanthische Eber und die Kentaurenschlacht auf der Pholoe.

Der böse Dämon, den Indra bezwingt, wird vor allem als große Schlange gedacht. Doch es ist dies nicht das einzige Bild, unter dem der Wasser und Sonne neidisch hütende und verbergende Gegner des großen Gottes den Indern erscheint, auch handelt es sich ja nicht um ein einzelnes Wesen dieser Art, sondern um eine Mehrzahl, die oft neben- und nacheinander genannt wird, wenngleich nicht selten eines in das andere übergeht, in den Umrissen wechselnd verschwimmt. Spinnen- und polypenartige Fabelgestalten sahen wir bereits neben der Schlange auftauchen. Aber auch als Eber, als wilder, verderblicher Eber wird der dämonische Indrafeind gedacht, und das Abenteuer des Gottes mit diesem Eber drängt sich uns unabweislich zum Vergleiche mit dem bekannten Abenteuer des Herakles mit dem erymanthischen Eber auf. Ja, es scheint ihm in den Liedern der Kaṇvas geradeso ein Gandharvenkampf vorausgegangen, respektive eng mit ihm verbunden gewesen zu sein, wie in Griechenland dem Kampf mit dem erymanthischen Eber die Kentauromachie des Herakles auf der Pholoe vorausgeht, respektive seit alters eng mit ihm verbunden erscheint.[1])

Prüfen wir zunächst die nicht sehr zahlreichen Stellen des Rigveda, die uns den Indra als Bezwinger des Ebers vorführen. Dahin gehört ein Vers des ersten Buches:

RV 1, 121, 11: Die beiden großen, glänzenden Flächen, die radlosen, Himmel und Erde, jubelten Dir, o Indra, zu bei Deinem Werk. Du hast den Vṛitra, der an den Strömen lagerte, hast kräftig mit dem Donnerkeil den Eber[2]) in Schlaf versenkt.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier der an den Strömen (sirásu) lagernde Vṛitra als ‚der Eber' bezeichnet wird, daß der Eber nur als ein Bild, ein Name, respektive eine Hypostase des Vṛitra zu gelten hat. Der Eber ist Vṛitra, wie denn auch Ludwig ganz richtig übersetzt: ‚Vṛitra, den Eber, der an die Flüsse sich gelegt, den hast Du mit mächtigem Keil in Schlaf versenkt;' und ähnlich Grassmann:

Den Eber Vṛitra, der die Ström' bewacht hielt.
Hast, großer Indra, mit dem Blitz erlegt Du.

Nur von einem ‚Erlegen' ist streng genommen nicht die Rede. Es heißt vielmehr, Indra habe den Eber mit dem Donnerkeil in Schlaf versenkt (vájreṇa shishvapo varáhum), ein merkwürdiger Ausdruck, den man wohl geneigt sein könnte auf den Todesschlaf zu beziehen, der aber doch nicht einfach für ‚Töten' oder ‚Erlegen' genommen werden darf. Wir kommen auf denselben später in andrem Zusammenhang zurück. Hier sei nur noch bemerkt, daß das seltsame Epitheton ‚räderlos' oder ‚radlos' von Himmel und Erde wohl so zu verstehen ist, daß ihnen das Sonnenrad fehlte, bis Held Indra es ihnen durch seinen bejubelten Sang wieder verschafft.

Das erste Buch des Rigveda bietet uns noch eine andere merkwürdige Schilderung von Indras Kampfe gegen den Eber, und zwar in dem Liede RV 1, 61; da heißt es von Indra:

6. Ihm hat Tvashṭar für den Kampf den Donnerkeil gezimmert, den kunstvollen, himmlischen,[3]) mit welchem er sogar des Vṛitra verwundbare Stelle auffand, schlagend mit dem schlagenden, der Vielen spendende Herrscher.

7. Nachdem er bei seiner Mutter Kelterungen alsbald lustig den Trank geschlürft, die liebe Speise, da raubte der Rührige[4]) das gar Ge-

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 193: ‚Diese beiden Kämpfe gehören notwendig zusammen, sowohl aus örtlichen Rücksichten als wegen des Zusammenhanges der Erzählung.'

[2]) Das Wort, welches den Eber bezeichnet, lautet hier varáhu, sonst fast durchweg varáhá. Beide Formen sind offenbar nah verwandt. Die Form varáhu findet sich nur noch einmal im Rigveda vor, und zwar 1, 88, 5 als ein Beiwort der Maruts, die als Eber mit ehernen Zähnen bezeichnet werden. Mit Vṛitra oder mit Indra hat es dort nichts zu tun.

[3]) svaryàm, was Ludwig durch ‚den sonnenartigen' wiedergibt.

[4]) So gebe ich hier im Anschluß an Grassmann das visṇúḥ des Textes wieder, als ein Beiwort des Indra, der vorher wie nachher zweifellos Subjekt des Satzes ist. Ludwig, der bei dem Gott Vishṇu bleibt, kommt mit der Übersetzung ins Gedränge und muß die schwer mögliche Einschaltung ‚aber, Indra' vor ‚verwundete den Eber' machen. Für diese Auffassung spricht freilich RV 8, 66, 10, wo bei demselben Abenteuer Vishṇu, von Indra entsandt, 100 Büffel und mit Milch gekochte Speise herbeibringt, aber vorher in Vers 6 ist es doch wiederum Indra, der die gare Speise, respektive den garen Brei (pakvám odanám) bewahrt oder festhält (dhârâyat). Auch das Petersburger WB findet den Gott Vishṇu in unsrer Stelle, ohne jedoch eine Übersetzung zu bieten.

kochte, der Siegreiche, er verwundete den Eber, durch den Berg schießend.[1])

8. Ihn, Indra, webten die Götterfrauen ein Loblied bei der Tötung des Ahi usw.

Der ‚Eber' ist wohl auch hier der im vorausgehenden Verse erwähnte Vritra, respektive eine Hypostase desselben, eine der verschiedenen Formen des Vritra. Wenn Indra diese Heldentat hier, unmittelbar von ‚der Mutter Kelterungen' kommend, ausführt, nachdem soeben die Bereitung seines Donnerkeils durch Tvashtar erwähnt worden, dann deutet dies vielleicht darauf hin, daß wir dieselbe uns zu Anfang seiner Heldenlaufbahn zu denken haben, ähnlich wie die Bezwingung des Spinnensohnes und des Schlangenschwellers in dem Liede RV 8, 66, das uns früher beschäftigt hat. In diesem merkwürdigen Liede, das den Indra gleich nach seiner Geburt den Spinnensohn, den Schlangenschweller wie Speichen in der Radbüchse zusammenschlagen läßt, wird zum Schluß auch die Bewältigung des Ebers erwähnt, nachdem noch der Kampf mit dem Gandharven vorausgegangen. Dadurch wird, wie ich glaube, die Vermutung bestätigt, daß wir es hier mit einer der ersten Heldentaten Indras zu tun haben. Die merkwürdigen Schlußverse des Liedes (RV 8, 66) lauten:

10. Alles fürwahr brachte, von dir gesandt, der weitschreitende Vishṇu herbei, hundert Büffel, den in Milch gekochten Brei; Indra[2]) (brachte) den verderblichen Eber.

11. Viel vernichtend ist dein wohlbereiteter, trefflicher Bogen, richtig treffend dein goldener Pfeil; deine beiden Arme sind streitbar, wohlgerüstet; die beiden Süßigkeitstrinker[3]) erfreuen sich an der Süßigkeit.

Die rühmende Erwähnung des viel vernichtenden Bogens in diesem letzten Verse des Liedes, gleich nach der Nennung des Ebers, könnte auf die Vermutung führen, daß nach der Meinung des Sängers der Eber dem Pfeile des Indra zum Opfer gefallen. Doch ist das, genau genommen, nicht gesagt. Es heißt nur, daß Indra den verderblichen Eber herbeigebracht habe, wie es in den erstangeführten Liedern hieß, daß Indra den Eber, der nichts andres ist als der an den Strömen lagernde Vritra, in Schlaf versenkt, daß er durch den Berg schießend den Eber verwundet. Eine Tötung des Ebers durch Indra ist also eigentlich nirgends direkt ausgesprochen, wenn man nicht das ‚in Schlaf Versenken' so deuten will. Dagegen gibt es noch eine Stelle im Rigveda (10, 99, 6), wo dieser Eber erwähnt wird und wo es heißt, daß er von Trita mit dem eisenspitzigen Pfeile getötet worden sei. Hier erscheint also nicht Indra als der Bezwinger des Ebers, sondern Trita, den wir schon als Indras Vorgänger und alter ego kennen gelernt haben, Trita, der hier wie auch sonst noch als Indras Freund und Helfershelfer im Dämonenkampfe erscheint.

Die Stelle (RV 10, 99, 6) lautet: ‚Durch seine (d. h. Indras) Kraft gestärkt, hat Trita mit dem eisenpitzigen Pfeil den Eber getötet.'[4])

Daß es sich hier um den bösen Wolkendämon handelt, ist nach dem Zusammenhang nicht zweifelhaft. Trita erscheint als sein Besieger und Töter und zeigt sich auch in diesem Punkte als der ältere Doppelgänger, respektive Vorgänger

[1]) mushâyád vishṇúḥ pacatám sáhîyân vídhyad varâhám tiró ádrim ástâ; — pacatá, das gar Gekochte, bedeutet nach den späteren Lexikographen auch das Feuer und die Sonne, soll auch ein Name Indras sein (?). Vielleicht handelt es sich hier in der Tat um die Gewinnung der Sonne, die als ein gargekochter gelber Brei erscheint, wie sonst wohl auch als ein Gefäß mit goldigem Methtrank. Vgl. 8, 66, 6, wo es vor der Bewältigung des Ebers von Indra heißt, daß er den garen Brei festgehalten habe. Für die Vorstellung der Sonne als eines warmen gar gekochten Breis spricht vielleicht auch die bekannte seltsame Idee, der Sonnengott Pûshan sei ein Breiesser (karambhâd); vgl. RV 6, 56 und 57.

[2]) varâhám índra emushám. Der Pada liest índraḥ und es kann kein Zweifel sein, daß das Wort Nominativ ist, zu welchem sich das Verbum âbharat ‚er brachte herbei' aus dem vorausgehenden Satze selbstverständlich ergänzt. So übersetzt es ganz richtig A. Ludwig, während Grassmann irrig ‚o Indra' sagt und also gegen den klaren Wortlaut des Verses auch den Eber von Vishṇu herbeibringen läßt, während vielmehr Indra die Tat ausführt.

[3]) Die beiden Süßigkeitstrinker wären nach Grassmanns Übersetzung Indras Lippen; nach dem Petersburger WB und nach Grassmanns WB bedeutet das Wort ‚Biene' oder ein anderes Süßigkeit liebendes Tier. Sollten die beiden Süßigkeitstrinker hier nicht am Ende Indra und Vishṇu sein? Allerdings müßte dann pidûpâu gelesen werden. Ludwig faßt das Wort (pidûpé) als Dativ und übersetzt — kaum sehr überzeugend — ‚dem Süßes Trinkenden (der süßes Wasser hat?) sogar mehrend die Süßigkeit'.

[4]) asyá tritó nv ójasâ vridhânó vipâ varâhám âyoagrayâ han. — Das Wort varâhá ‚Eber' kommt außerdem noch viermal im Rigveda vor, doch ohne Beziehung zu Vritra oder Indra; RV 1, 114, 5 wird Rudra ‚des Himmels Eber' genannt (divó varâhá); 9, 97, 7 heißt es vom Soma ‚singend geht der Eber dahin'; 10, 67, 7 ist es Beiwort der Genossen des Brahmaṇaspati bei der Gewinnung des Schatzes; 10, 28, 4 haben wir ein allgemeines Bild: ‚Der Schakal stürzt aus dem Versteck auf den Eber'. Das Wort varâhayú ‚nach dem Eber begehrend, den Eber jagend' ist RV 10, 86, 4 ein Beiwort des Hundes.

des Indra, der, ihm wesensgleich, später als sein Freund und Helfer fungiert.

Sehen wir von dieser jedenfalls alten Variante des Abenteuers ab, so hören wir im Rigveda, daß Indra den verderblichen Eber bezwungen, — daß er ihn mit dem Donnerkeil in Schlaf versenkt, daß er ihn durch den Berg schießend verwundet, daß er ihn herbeigebracht habe — ob tot oder lebendig, wird nicht deutlich gesagt. Das Abenteuer spielt sich im Gebirge ab, d. h. wohl in den Wolkenbergen, durch den Berg schießend trifft ja Indra den Eber. Dort haust der Eber Vritra, der verderbliche, dort lagert er an den Strömen, bis ihn Indra bezwingt. Es ist ein mythischer Vorgang, dem sich nun leicht und fast selbstverständlich das Abenteuer des Herakles mit dem erymanthischen Eber zur Vergleichung an die Seite stellt. Auch hier sind nur wieder die Vorgänge in der Luftregion auf die Erde versetzt, an bestimmten Orten lokalisiert und dadurch gleichsam ins Konkretere der Heldensage verdichtet.

Erymanthos hieß sowohl das hohe Gebirge an der nördlichen Grenze Arkadiens wie auch ein Fluß, der dem schneebedeckten Gipfel desselben entspringt. Dort haust der verderbliche Eber, von dort aus verwüstet er das Land. Herakles hetzt ihn bis hoch hinauf zu den Quellen des Erymanthos, fängt das ermattete Tier zuletzt mit der Schlinge und bringt es lebendig nach Mykenae, zum Eurystheus hin.[1])

Wir erkennen den verderblichen Eber des indischen Mythus wieder, den Berg, die Ströme, an denen er haust, den gewaltigen Helden, der ihn bezwingt und herbeibringt. Der griechische Mythus könnte geradezu für eine Variante des indischen gelten, der uns selbst schon mehrfache Varianten bietet, — das Verwunden, das In-Schlaf-Versenken, das Herbeibringen des Ebers durch Indra, die Tötung desselben durch seinen Doppelgänger Trita u. a. m.

Es ist naturgemäß und hat seine volle Berechtigung, wenn vom speziell griechischen Standpunkt aus der wilde Eber vom Erymanthos mit dem Bergstrom selbst identifiziert, respektive auf ihn gedeutet wird, der im Winter und Frühling wild und stürmisch zu Tal braust.[2]) Das ficht unsre zeitlich weit höher hinaufreichende, den Ursprung des Mythus suchende Deutung in keiner Weise an. Mythen wandeln sich und zugleich auch der Sinn, den die Menschen in ihnen suchen, der oft genug erheblich von jenem Sinn abweicht, welchen der ursprüngliche Schöpfer des Mythus in ihn hineinlegen wollte. War man in Griechenland schon dabei angelangt, die einst in der Luftregion gefabelten Abenteuer des alten Gewitterriesen auf der Erde in verschiedenen Gegenden des Landes sich geschehen zu denken, dann mußte naturgemäß manches sich ändern. Die vedische Sage von Indra und dem Eber ist der griechischen Sage von Herakles und dem erymanthischen Eber noch immer so ähnlich, daß die wesentlichen Züge sich leicht als ursprünglich identisch erkennen lassen. Auf den alten Sinn des Mythus, der mit dem Gewinn der Regenströme zusammenhing, scheint aber noch jener andre Mythus zu deuten, der mit der Sage vom erymanthischen Eber in der griechischen Überlieferung seit alters verbunden auftritt, — die Kentauromachie auf der Pholoe. Ihr müssen wir jetzt unsre Aufmerksamkeit zuwenden.

Auf dem Wege zur Eberjagd kommt Herakles über die Pholoe, das rauhe, waldige Grenzgebirge gegen Elis hin. Es hat seinen Namen vom Kentauren Pholos, der dort in seiner Höhle haust. Bei ihm kehrt Herakles ein und wird gastlich bewirtet. Er verlangt nach einem Trunke und Pholos sticht für ihn ein Faß des herrlichsten Weines an, das Dionysos selber den Kentauren geschenkt hat. Sie zechen zusammen aus gewaltigen Humpen, doch der starke Duft des Weins lockt die anderen Kentauren herbei, die nun wie rasend den Herakles angreifen, der sich an ihrem Weine gütlich tut. Er treibt mit Feuerbränden die in die Höhle Eingedrungenen zurück und richtet im Walde mit seinen Pfeilen ein Blutbad unter ihnen an. Ihre Mutter Nephele, die Wolke, kommt den Kentauren zu Hilfe, mit gewaltigen Regengüssen, deren sich Herakles kaum zu erwehren vermag. Endlich aber ist er doch siegreich. Es fallen die Besten, die andern fliehen. Leider hat nur auch der gastliche Pholos den Tod gefunden, durch eigene Unvorsicht. Er ließ im Versehen einen der Pfeile des Herakles sich auf den Fuß fallen. Der Held bestattet ihn in dem Gebirge, das nun nach ihm benannt wird. ‚Die große Popularität dieser Fabel bezeugen viele Vasenbilder.'[3])

Es scheint, daß diese Geschichte auf dem Grunde uralter Mythen und Bräuche ruht, die

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 193. 194.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 194.
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 194. 195.

mit Regen und Regengewinnung zusammenhängen. Pholos ist, wie Gruppe bemerkt,[1]) ‚wohl ursprünglich ein freundlicher Höhlendämon,[2]) den man, wie Chiron, um Regen anrief.' Die Regengüsse, mit denen Nephele, die Kentaurenmutter, den Herakles ins Gedränge bringt, deuten wohl in dieselbe Richtung. Doch wie verhält sich der indische Mythus zu dieser Fabel? Bietet er eine Analogie und welcher Art ist dann dieselbe?

In dem schon mehrfach von uns erwähnten Liede der Kaṇva-Familie, RV 8, 66, das zu Anfang jene merkwürdige Frage des neugebornen Indra an seine Mutter und seine Heldentat im Kampfe gegen den Spinnensohn, den Schlangenschweller berichtet, gegen das Ende hin aber davon erzählt, daß Indra den verderblichen Eber herbeigebracht habe, findet sich als Mittelstück in kurzen, aber kräftigen Zügen die Schilderung eines großen Somatrinkens, an dem sich der siegreiche Held ergötzt, und seine Kämpfe mit Pfeil und Bogen gegen den Gandharven im bodenlosen Luftraume, in den Bergen, die natürlich wieder nur die Wolkenberge sein können. Die betreffenden Verse (4—7), die sich unmittelbar an die Bezwingung des Spinnensohns, des Schlangenschwellers (v. 3) anschließen, lauten folgendermaßen:

4. In einem Zuge trank er da zugleich dreißig Seen aus, Indra, des Soma Kufen.[3])

5. Er durchbohrte den Gandharven in den bodenlosen Lufträumen, Indra, den Frommen zur Freude.

6. Er schoß aus den Bergen, wahrte den garen Brei, Indra (schoß) den wohlgezielten Pfeil.

7. Hundert Spitzen hat Dein Pfeil, tausend Federn er allein, den Du, o Indra, Dir zum Gefährten gemacht hast.

8. Mit dem bring den Lobsängern, Männern und Frauen, zu essen herbei, eben geboren, Du tüchtig Starker.

9. Diese Taten sind von Dir getan, die höchsten in Fülle; das Feste hieltest Du mit Lust.

Und nun folgt der schon früher angeführte Vers, der uns erzählt, daß Vishṇu, von Indra entsandt, hundert Büffel und den milchgekochten Brei, Indra aber den verderblichen Eber herbeigebracht habe.

Der im achten Verse erwähnte Nutzen für die Menschen, für Männer und Frauen, die durch Indra zu essen bekommen, ist uns hier Nebensache, wenn im übrigen auch sehr interessant. Wichtig für unsere Sagenvergleichung und deutlich genug ist aber vor allem das große Somatrinken des Indra, das Durchbohren des Gandharven im bodenlosen Luftraum, das Pfeilschießen des Helden in den Bergen oder aus den Bergen heraus. Gerade als Pfeilschütze wird Indra hier besonders gepriesen, seine Pfeile werden gerühmt, Bogen und Pfeil auch im letzten Verse des Liedes (11) nochmals gefeiert. Diese Dinge gehen dem Herbeibringen des Ebers durch Indra unmittelbar voraus, und es ist ganz unmöglich, dabei nicht an das große Weintrinken des Herakles bei Pholos zu denken, die Tötung der Kentauren, das große Blutbad, das der Held mit seinen Pfeilen unter den ihm ihren Wein mißgönnenden wilden Angreifern im Gebirge anrichtet. Es führt uns das mit Notwendigkeit zu der Frage nach dem Wesen der Gandharven und ihrem mythologischen Gegenbilde bei den Griechen.

Wir können die schwierige und komplizierte Frage hier freilich nicht im Detail behandeln. Doch soweit es für das Verständnis unseres Liedes, für Zusammenhang und Deutung der Heldentaten des alten Gewitterriesen notwendig ist, können wir ihr auch hier nicht aus dem Wege gehen.

Es ist allbekannt, daß Adalbert Kuhn bereits im ersten Bande seiner ‚Zeitschrift für ver-

[1]) Vgl. O. Gruppe, a. a. O. Bd. 1 p. 465.

[2]) Es liegt nahe und hat gewiß viel Wahrscheinlichkeit für sich, den Namen des Pholos (Φόλος), des in einer Höhle hausenden Kentauren, wie Gruppe das a. a. O. Bd. 1 p. 465 tut, mit dem Worte φωλεός ‚Lager, Schlupfwinkel, Höhle' zusammenzubringen. Vielleicht hängen diese Worte etymologisch mit den altindischen Worten phála ‚Frucht', phāla ‚Pflugschar,' phaligá ‚Behälter, Wasserbehälter, Wolke' zusammen, denen eine mit unserem Verbum ‚spalten' zusammengehörige Wurzel phal ‚bersten, platzen, spalten' zugrunde zu liegen scheint. Die Frucht wäre als die bei der Reife berstende, aufspringende, die Pflugschar als die (das Erdreich) spaltende, aufreißende' bezeichnet; die Wolke als der sich auftuende, respektive der gespaltene, das Wasser von sich gebende Wasserbehälter, der Spalt, die Höhle, — eine Bezeichnung, die der bekannten Bezeichnung der Wolke als vala ‚die Höhle' recht nahe läge. Das seltene phaligá wäre also ein Synonym von vala, die Wolkenhöhle. An den wenigen Stellen, wo phaligá erscheint, ist meist von einem Spalten oder Aufbrechen dieser Wolkenhöhle die Rede (ruroja, bhinat, darayas). Ist die Zusammenstellung richtig, dann trifft Pholos, der Wein bietende griechische Höhlendämon, bei dem Herakles schmaust, auch etymologisch mit der das himmlische Naß bergenden Wolkenhöhle zusammen, welche Indra erbricht, um den Soma zu gewinnen (vgl. RV 1, 62, 4; 1, 121, 10; 4, 50, 5; 8, 32, 25).

[3]) Das Wort kāṇuka, das ich hier versuchsweise durch Kufe übersetzt habe, ist ein ganz dunkles Wort und war es schon dem alten Yâska. Für uns ist das hier nicht so wesentlich, da die Hauptsache, das große Somagelage des Indra, deutlich genug im Text hervortritt.

gleichende Sprachforschung' die altindischen Gandharven mit den griechischen Kentauren zusammengebracht hat,[1]) — ebenso bekannt freilich, daß die Folgezeit sich mit immer wachsender Skepsis dieser berühmten mythologischen Gleichung gegenübergestellt hat. Ich gehöre zu denen, die auch heute noch, allen kritischen Einwendungen zum Trotz, jene Kuhnsche Zusammenstellung für einen genialen Griff, einen Fund halten, dessen richtiger und höchst wichtiger Kern noch immer nicht nur fest bestehen bleibt, sondern sich auch fort und fort noch als fruchtbar und weitere Erkenntnis fördernd erweist, — das deutliche Zeichen der Lebensfähigkeit. Es ist geradezu selbstverständlich, daß wir heutzutage die ganze Frage in vieler Beziehung anders ansehen und beurteilen müssen, als Kuhn dieselbe vor mehr als einem halben Jahrhundert ansah. Unsere Erkenntnis ist heute nicht nur in sprachlichen Dingen, sondern namentlich auch im Verständnis des Veda und seiner Götterwelt gegenüber der Kuhnschen Zeit um vieles fortgeschritten, verändert, vertieft. So ist es selbstverständlich, daß wir eine Menge von Korrekturen bei den Kuhnschen Darlegungen anbringen müssen. Um so mehr aber will es im Grunde bedeuten, wenn wir uns immer wieder gezwungen fühlen, zu den Kuhnschen Gedanken als richtigem Ausgangspunkt zurückzukehren.

Für die Gleichung Gandharven—Kentauren bin ich schon früher eingetreten,[2]) glaube aber nicht, daß wir bei Beurteilung der erstgenannten mythischen Wesen, wie Kuhn es tut, von dem Rigveda und seiner Auffassung als dem durchaus Ältesten auszugehen haben, bin vielmehr der Meinung, daß der Atharvaveda und andre vedische, ja sogar nachvedische Texte, wie sonst so auch hier, uns vielfach ältere, ja uralt volkstümliche Vorstellungen bieten. Der eine Gandharve, der im Rigveda vorherrscht, gegenüber einer seltener erwähnten Pluralität dieser Wesen, scheint mir nicht das Ursprüngliche oder gar von Hause aus etwas so Großes wie Sonnengott oder Feuergott, sondern vielmehr eher eine Art Idealisierung einer älteren, primitiveren Anschauung, die uns treuer noch in jenen andren Texten entgegentritt. Ich glaube nicht, daß jener eine große Gandharve, wie Kuhn annimmt, sich späterhin zu den Scharen von Gandharven vervielfältigen konnte, wie sie uns im Atharvaveda, im Yajurveda, im Epos, aber auch an einigen Stellen des Rigveda entgegentreten, bin vielmehr der Meinung, daß von der Pluralität, den Gandharven-Scharen ausgegangen werden muß, aus denen dann ganz wohl eine einzelne Gestalt in besonderer Weise hervorgehoben, als Typus idealisiert, mit höheren Wesen identifiziert und verherrlicht werden konnte. So sehen wir im Rigveda den Gandharven hoch an des Himmels Wölbung stehen, des Sonnenrosses Zügel ergreifen, die Welten erleuchten, glänzende Waffen, einen duftigen Mantel tragend. Er wird mit der Sonne in nächste Beziehung gesetzt, mit den Sonnengöttern Savitar und Pûshan, mit dem Feuergott Agni. Die Dichter des Rigveda haben hier etwas Altes, Volkstümliches, das ihnen in der alten Form zu gering, zu roh, nicht verehrungswürdig erschien, in ihrer Art erhöht und umgestaltet, mit dem Glanz eines höheren Wesens umkleidet, ohne die ursprüngliche Vorstellung ganz abzustreifen, ohne eigentliche Göttlichkeit zu erreichen, so daß ein schwankendes Bild, ein Zwitterding als Resultat herauskommt. Von Hause aus sind die Gandharven die Elben der Inder, verwandt den germanischen wie auch den griechischen Elben, welch letztere wir namentlich als Satyrn, Silene und Kentauren kennen. Das Roßgestaltige der letzteren findet sich nur bei einem Teil der indischen Gandharven wieder und stellen die Gandharven als ‚Elben' überhaupt den allgemeinen Begriff dar, von dem die Kentauren nur einen Teil, einen Ausschnitt bilden, daher sie auch nicht einfach zu identifizieren sind, wenigstens nur cum grano salis. Ursprünglich sind die Gandharven, wie die Elben überhaupt, abgeschiedene Seelen, die man sich im Winde umherfahrend oder auch sonstwo in seligem Zustand hausend und wirkend denkt, in engstem Verein mit ihren schönen weiblichen Genossinnen, den Apsarasen, den Wolkenwasserfrauen, denen die griechischen Nymphen entsprechen. Wenn sie auch mit der Welt der himmlischen Gestirne in Zusammenhang erscheinen, dann beruht das wohl darauf, daß man sich diese, insbesondere den Mond (aber wohl auch die Sonne), auch als einen seligen Wohnort der Abgeschiedenen dachte; und zugleich ist ja der Mond der himmlische Soma, enthält den Göttertrank. Die Gandharven sind weiberlüstern, oft in recht frecher, faunischer Weise. Sie singen, spielen und lieben gern. Sie sind aber auch sehr lüstern nach süßem, berauschendem Getränk. Daher ist es ganz na-

[1]) Zeitschrift f. vgl. Sprachf. Bd. I (1852), p. 513—542, Gandharven und Kentauren.

[2]) Vgl. meine Arbeit ‚Griechische Götter und Heroen', Heft 1, Berlin 1887 (Aphrodite, Eros und Hephästos) p. 69 ff.

türlich, daß sie schon seit der ältesten Zeit als Hüter und Wächter des himmlischen Trankes, des himmlischen Meths oder Soma fungieren. In dieser Eigenschaft geraten sie naturgemäß mit Indra in Konflikt, der den himmlischen Soma trinken will und die Kraft besitzt, ihn sich zu rauben. Ebenso naturgemäß erscheinen sie dadurch gleichsam an der Stelle, wo wir sonst den Vritra und alle die ihm verwandten fabelhaften Wolkenschlangen und Dämonen sehen, die das himmlische Naß neidisch hüten, bis Indra ihre Burgen bricht und die Ströme des Himmels befreit. Sie sind darum aber noch nicht mit Vritra identisch, sondern von Hause aus ganz verschiedene Wesen. Die Wolkenschlange und der Gandharve sind keineswegs eins und dasselbe, wenn sie sich auch darin deutlich berühren, daß beide den himmlischen Trank hüten und bewahren. Es sind Mythen verschiedener Art, die nur um das gleiche Objekt sich drehen.

So ist es allerdings nicht ganz zutreffend, wenn Kuhn zu dem Schluß kommt, der Kampf zwischen Herakles und den Kentauren sei der Kampf zwischen Indra und Çushṇa (= Vritra), nur in etwas anderer Form.[1]) Indessen, er hat doch darin vollkommen recht, daß unter jenem Weinfaß, dem πίθος der Kentauren in der Höhle des Pholos, nichts andres zu verstehen sei als die mit dem himmlischen Naß gefüllte Wolke,[2]) die bald als Höhle, bald als Wasserbehälter oder Tonne, Kufe, Schlauch u. dgl. gefaßt wird (valá, phaligá, kávandha, kóça, vána, dríti). Wenn die Wolke, der himmlische Wasserbehälter, den Indra aufbricht, spaltet, öffnet, im Veda auch als phaligá bezeichnet wird, dann trägt vielleicht sogar dieses Wort schon eine nähere Beziehung etymologischer, wurzelhafter Art in sich zu Pholos, dem griechischen Höhlendämon, der dem Herakles das Weinfaß öffnet.[3]) Auf jeden Fall handelt es sich beim Kentaurenkampfe des Herakles um dasselbe Objekt, um das Indra so oft siegreich kämpft — gegen Vritra, Çushṇa, Ahi, und wie die fabelhaften Schlangendämonen sonst etwa noch heißen. Daß Indra aber auch mit dem Gandharven kämpft und ihn mit seinen Pfeilen durchbohrt, lehrt uns gerade die oben angeführte Stelle unseres Liedes (RV 8, 66, 5. 6), und wir haben alle Ursache anzunehmen, daß dieser Kampf um des Soma willen stattfindet, den Indra so gerne trinkt und den der Gandharve als Wächter hütet, — den auch er zu trinken liebt und darum andern nicht gönnen mag.

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß der den himmlischen Soma eifersüchtig hütende Gandharve ein mythisches Bild ist, welches schon in der indopersischen Einheitsperiode lebendig war. Im Avesta begegnet uns der schon nach Ausweis des Namens mit den indischen Gandharven ursprünglich identische Gaṅdarewa, ein mythisches Wesen mit goldenen Klauen, das am See Vourukasha haust, seine Ufer besetzt hält. In diesem See aber wächst der weiße Haoma, der dem himmlischen Soma der Inder entspricht. Der Gaṅdarewa wird von Kereçâçpa überwunden, dem Sohne des Thrita, den wir bereits kennen, der mit dem indischen Trita, dem Vorläufer des Indra, unzweifelhaft identisch ist. Kereçâçpa also ist ein Indra ähnliches, ihm verwandtes mythisches Wesen und seine Überwindung des Haoma hütenden Gaṅdarewa ist eine unzweifelhafte mythische Parallele zu Indra in seiner Eigenschaft als Überwinder des den himmlischen Soma hütenden Gandharven. Diese Verwandtschaft wird noch deutlicher, wenn wir hören, daß Kereçâçpa den Drachen Çrvara, den Gaṅdarewa getötet habe, denn dieser gehörnte oder hörnene Drache (azhi) ist zweifellos mit dem vedischen Ahi identisch, den Indra bezwingt und tötet. Nebeneinander erscheinen diese beiden dämonischen Feinde des Kereçâçpa-Indra sogar noch im Schahname, wo schon Roth einen Kundrav (= Gaṅdarewa) als Gesellen des Zohâk (= Azhi dahâka) nachwies.[4])

[1]) Vgl. Kuhn, Herabkunft, 2. Aufl. p. 154. — In dem Aufsatz ‚Gandharven und Kentauren,' Zeitschr. f. vgl. Spr. 1 p. 538, vergleicht Kuhn mit diesem Kampfe des Herakles den Kampf des Arjuna mit dem Gandharven Citraratha, der ihm den Zutritt zur heiligen Flut der Gangâ wehren will, ‚wie überhaupt Arjuna, der ursprünglich Indra selbst ist, was auch das Çatap. Brâhmaṇa (2, 1, 2, 11) sagt, sich vielfach mit dem Herakles vergleicht'.

[2]) Vgl. Kuhn, Herabkunft, 2. Aufl. p. 154.

[3]) Vgl. oben p. 42 Anm. 2. — Das Faß der Kentauren heißt πίθος. Das Wort bedeutet eigentlich wohl eine Art großer irdener Krüge, mit weiter Öffnung, um daraus schöpfen zu können. Etymologisch hängt es vielleicht mit dem indischen pitha zusammen in somapitha, dem Somatrunk, nach dem Indra gar so begierig ist, von der Wurzel pâ, pî ‚trinken', die im griech. πίνω, πίομαι vorliegt. Die Bedeutung Trunk und Behälter des Getränkes liegen sich am Ende nicht so ferne. Ist diese Vermutung richtig, dann würden die Termini der griechischen und der indischen Fabel noch näher zusammenrücken.

[4]) Vgl. Kuhn, Gandharven und Kentauren, Zeitschr. f. vgl. Spr. I p. 541; Justi, Handbuch der Zendsprache s. v. gaṅdarewa, haoma, kereçâçpa, çrvara, vourukasha; Macdonell, a. a. O. p. 137; Kuhn, Herabkunft, 2. Aufl. p. 111.

Über die Identität des persischen und des indischen Mythus kann darnach gar kein Zweifel sein.

Nach dem Rigveda pflegen die Gandharven den Soma und lassen ihn gedeihen: ‚Den Büffel, den Parjanya wachsen ließ, ihn nahmen die Gandharven auf, sie legten den Saft in den Soma' (RV 9, 113, 3). Das ist die Pflanze Soma, dann aber halten sie den gleichnamigen Trank in ihrer Hut. Es scheint, daß die abgeschiedenen Weisen der Vorzeit sich dieses himmlischen Trankes erfreuen dürfen. Das besagt wohl die Stelle RV 1, 22, 14: ‚Der beiden (Welten) butterreiches Naß lecken die Weisen mit Andacht an des Gandharven fester Stätte.' Und denselben Gedanken finden wir wohl im Atharvaveda ausgesprochen, wenn es dort (4, 34, 3) von dem seligen Abgeschiedenen heißt: ‚Er sitzt bei Yama, er geht zu den Göttern, er erfreut (respektive berauscht) sich zusammen mit den somaliebenden Gandharven.'[1]) Dies ist um so verständlicher, wenn wir recht haben mit der Annahme, daß die Gandharven selbst ursprünglich abgeschiedene Seelen sind, die man sich in einem Zustand primitiver, sinnlicher Seligkeit lebend dachte.

Sehr charakteristisch aber ist sonst für den Gandharven das eifersüchtige Hüten und Bewachen des Soma. Wenn der Gaṅdarewa im Avesta mit dem Haoma selbst in Konflikt gerät und ihn zu verderben sucht, so beruht das im letzten Grunde wohl auf demselben Zuge. Der gefangene, streng behütete Soma-Haoma sucht sich zu befreien, sucht zu entfliehen — das scheint eine alte Variante des Mythus von der ‚Herabkunft des Göttertranks,' die wenigstens in Indien deutlich hervortritt. Während sonst der Falke, der Adler den Soma raubt, ist es nach TS 1, 2, 9, 1 Soma selbst, der in Gestalt eines Adlers der Hut des Gandharven Viçvâvasu entflieht.[2]) Der Raub des himmlischen Tranks durch einen Vogel ist im übrigen wohl unzweifelhaft ein uralter Mythus, der dem Mythus vom Raube des himmlischen Feuers durch ein ähnliches Wesen parallel läuft. Kuhn sah in dem somaraubenden Adler oder Falken des Rigveda Gott Indra selbst und verglich ihn dem nordischen Odhin, der ebenfalls in Adlergestalt den himmlischen Meth raubt.[3]) Er konnte dafür anführen, daß im Kâṭhaka sich Indra tatsächlich in einen Falken verwandelt und das Amṛitam aus dem Munde des Çushṇa raubt.[4]) Aber auch die Gâyatrî erscheint in der Yajus-, respektive Brâhmaṇazeit als Somaräuber in Vogelgestalt und es fragt sich, ob diese Fassungen des Mythus nicht vielmehr sekundärer Deutung und Umwandlung entsprungen sind, die für Indra um so begreiflicher wäre, als er ja oft genug als Gewinner des himmlischen Trankes hervortritt. Nach dem Rigveda ist es kaum wahrscheinlich, daß der somaraubende Vogel von Hause aus Gott Indra selbst gewesen sei, vielmehr scheint dies ein selbständiger, ursprünglich von Indra ganz unabhängiger Mythus gewesen zu sein, der erst später mit dem wohlbekannten Raube des Soma durch Indra kombiniert worden sein dürfte.

Der Gandharve bewacht den Ort des Soma, — nach RV 9, 83, 4. Der Gandharve steht aufrecht am Firmament, alle Gestalten des Soma betrachtend (RV 9, 85, 12). ‚Als den Adler am Firmament fliegen sahen die im Herzen Verlangenden, Dich, den goldgeflügelten Boten des Varuṇa, den Vogel eilend zu Yamas Stätte, da stand der Gandharve aufrecht am Firmament, entgegengewandt, seine strahlenden Waffen tragend, gekleidet in ein duftiges Gewand' — heißt es RV 10, 123, 6 und 7. Auch hier erscheint er wohl als der Wächter, der dem enteilenden Räuber, respektive dem Flüchtling drohend nachschaut. Kṛiçânu, der himmlische Schütze, der auf den somaraubenden Falken schießt,[5]) ist zweifellos ein Gandharve, der den himmlischen Trank bewacht. Der Yajurveda nennt uns sieben Gandharven als Wächter des Soma und darunter Kṛiçânu, den auch schon der Rigveda kennt, während die andern erst später auftreten. Die Namen der Sieben lauten gewöhnlich: Svâna, Bhrâja, Aṅghâri, Bambhâri, Hasta, Suhasta und Kṛiçânu. Die Bewachung des Soma durch den Gandharven bestätigt auch, wie schon Kuhn bemerkte, der Kommentator Mahîdhara, der zu Vâj. S. 2, 3 eine

[1]) sám gandharváir madate somyébhiḥ. — Diese Seligkeit wird an der betreffenden Stelle speziell demjenigen verheißen, der einen bestimmten Brei (odaná), genannt vishṭárin, darbringt. Die Art der Seligkeit dort, im Verein mit den Gandharven, wird außer durch die folgenden Verse, die von Strömen an Butter, Honig, Branntwein, Milch u. dgl. m. reden, namentlich noch durch den vorausgehenden Vers 2 charakterisiert, wo es heißt, daß Agni das männliche Glied dieser Auserwählten nicht verbrennt und daß es in der Himmelswelt viel Weibervolk für sie gibt.

[2]) Vgl. Macdonell, Vedic Mythology p. 137. Der Soma wird auch schon im Rigveda, im neunten Buche, dem Adler oder Falken verglichen. S. Grassmanns WB s. v. çyená.

[3]) Vgl. Kuhn, Herabkunft, 2. Aufl. p. 123—140.

[4]) Vgl. Kuhn, a. a. O. p. 128.

[5]) Vgl. namentlich RV 4, 27, 3; 9, 77, 2.

Vedenstelle anführt: ‚Den im Himmel stehenden Soma zu bewachen, weilte ihm stets ein Gandharve zur Seite'[1]). Die Tatsache dieser Bewachung steht fest und ist offenbar uralt.

Indra ist nun freilich nach dem Rigveda nicht selbst jener Vogel, der den Soma raubt. Das Lied RV 4, 27 unterscheidet sie beide sogar ziemlich deutlich[2]). Doch auch Indra gewinnt oder raubt den Soma, er ist der gewaltige Soma-Trinker, und Soma ist offenbar der Grund seines an zwei Rigvedastellen erwähnten Konfliktes mit den Gandharven. Die eine ist die uns bereits bekannte, von der wir ausgegangen sind (8, 66, 5). Die andre findet sich in demselben Buche der Kaṇva-Familie, RV 8, 1, 11.

Als er (Indra) der Sonne Roß antrieb, die beiden rührigen Vögel des Windes, da fuhr der hundertfach kräftige den Kutsa Ârjuneya, er beschlich den unbesiegten Gandharven[3]). Wir kennen den Kutsa bereits als jenen Heros, den Indra beim Kampf gegen den Çushṇa auf seinem Wagen mit sich führt. Das Beschleichen des Gandharven, offenbar zum Zwecke der Bewältigung, wird hier also unmittelbar nach und neben der kurzen Erinnerung an jene große Heldentat erwähnt. Obgleich Çushṇa nicht genannt wird, steht er hier doch durch die Erwähnung der Fahrt des Indra mit Kutsa deutlich genug neben dem Gandharven, so daß man sich versucht fühlt, daran zu erinnern, wie in der persischen Heldensage, im Schahname, Zohak und Kundrav, d. i. also Azhi Dahâka und der Gañdarewa, Ahi und der Gandharve nebeneinander erscheinen. Noch in einem anderen, leider nicht sehr klaren Liede scheinen der Gandharve und die Wolkenschlangen — ahi, hier in der Mehrzahl — dem Indra beide zusammen als Gegner gegenüber zu stehen. Es handelt sich auch hier wieder um die Gewinnung der himmlischen Wasser und der Sonne durch Indra, doch ist die Situation nicht gerade deutlich gezeichnet. Ich meine das kleine Lied, das die zweite Hälfte von RV 10, 139 bildet (v. 4—6). Ich übersetze:

4. Den Viçvâvasu, den Somagandharven[4]) erblickend, gingen die Wasser da fort in rechter Art; da ging ihnen Indra eilends nach, er sah ringsum die Umhegungen der Sonne. 6. Den Gewinner fand er auf der Bahn der Ströme, er öffnete die Tore der Felsenställe; der Gandharve pries ihren (d. h. der Ströme) Nektar; Indra lernte die Kraft der Drachen kennen.

Es ist manches hier unklar, doch so viel scheint deutlich, daß Indra am Werk ist, die Wasser und die Sonne zu gewinnen, und daß ihm der Gandharve Viçvâvasu und die Drachen gegenüberstehen, deren Kraft er im Kampfe kennen lernt.

In dem merkwürdigen, leider auch ziemlich dunklen Liede RV 10, 144 ist es der Drache Ahîçuva, der Schlangenschweller, welcher dem somaraubenden Falken oder Adler auflauert, also ganz in der Eigenschaft auftritt, die dem somahütenden Gandharven charakteristisch ist.[5]) Grassmann hat daher auch in seiner Übersetzung des Rigveda (Bd. II, p. 499) den Ahîçuva geradezu mit dem Schützen Kriçânu identisch erklärt, den wir schon als somahütenden Gandharven kennen. Doch wir kennen den Ahîçuva bereits deutlich genug als eine der vielen Formen des Ahi-Vṛtra.

Man könnte auf Grund dieser Stellen freilich geneigt sein, die Grenze zwischen Drachen und Gandharven ganz zu verwischen, die letzteren geradezu den ersteren zurechnen, doch es stehen dem gewichtige Gründe entgegen. Die Gestalt der Gandharven, wie wir sie sonst aus Rigveda, Atharvareda und den späteren Denkmälern kennen, ist keineswegs dazu angetan, mit den Wolkenschlangen identifiziert zu werden, und die obigen Berührungspunkte lassen sich sehr wohl anders erklären. Da Gandharven und Drachen beide die Hüter des himmlischen Trankes sind, ist es eigentlich nicht zu verwundern, daß wir den einen gelegentlich dort stehen sehen, wo für gewöhnlich der andre steht, daß der somaraubende Falke, dem gewöhnlich der Gandharve, der Schütze Kriçânu auflauert, einmal in einer Variante vielmehr von dem Drachen Ahîçuva bei seinem Raube belauert wird; daß Indra später in Falkengestalt dem Drachen Çushṇa den Unsterblichkeitstrank aus dem Munde raubt; oder daß wir Drachen und Gandharven nebeneinander und

[1]) Vgl. Kuhn, a. a. O. p. 523. 524.

[2]) Nach RV 1, 155, 2 schützen Indra und Vishṇu vereint den Sterblichen vor dem Pfeil des Schützen Kriçânu.

[3]) tsârad gandharvâm âstṛitam.

[4]) Ich fasse somagandharvâm als ein Wort, wie es übrigens schon Kuhn (a. a. O. p. 523) gefaßt hat, — gegen die Überlieferung. Der Vokativ soma scheint mir hier allzu unmotiviert. Als Somawächter haben wir den Gandharven Viçvâvasu ja auch bereits kennen gelernt (TS 1, 2, 9, 1, vgl. oben p. 45).

[5]) RV 10, 144, 3 der ein ausgelassener Stier ist unter diesen seinen (Frauen, d. i. den Wassern), Ahiçuva lauerte dem rührigen Falken auf; 4. den der Vogel, des Falken Sohn aus der Ferne brachte — — —; 5. den der Falke dir mit der Klaue brachte, den lieben ungefährdeten, roten, das Erzeugnis des Krautes, durch den ward Jugend und Lebenskraft verlängert, zum Leben etc.

nacheinander den himmlischen Trank verteidigen sehen. Es liegt auch auf der Hand, daß hier mancherlei Variationen und Kombinationen möglich waren, in denen sich die Fabulierlust der alten Mythenerzähler gefallen mochte und gewiß auch gefallen hat.

Wenn der Falke gewöhnlich dem pfeilschießenden Gandharven, gelegentlich aber auch dem Drachen den Trank raubte, dann konnte Indra, der gewöhnlich den Drachen erschlägt, um den Trank zu gewinnen, wohl auch gelegentlich mit dem Gandharven um desselben köstlichen Gutes willen in Streit geraten. Eine solche Variante haben wir offenbar anzunehmen, wenn es heißt, daß Indra den Gandharven beschlichen habe (RV 8, 1, 11), — ebenso aber auch in unserem Ausgangsliede (8, 66), das demselben Familienbuche angehört, daher wohl die Vermutung berechtigt sein dürfte, daß diese Variante gerade der Familie der Kaṇvas bekannt (vielleicht sogar geläufig) war.

Nach der Bezwingung des Spinnensohnes, des Schlangenschwellers hält Indra hier ein großes Somagelage. Das bleibt es auch, wenn man die 30 Seen des Soma als ebensoviele große Kufen faßt. Dann heißt es sogleich, er habe den Gandharven im bodenlosen Luftraum durchbohrt, habe aus den Bergen heraus seinen wohlgezielten Pfeil geschossen, den garen Brei festgehalten. Sein Pfeil und Bogen werden weiter noch als etwas ganz Besonderes gerühmt und gepriesen. Es liegt nahe anzunehmen, daß sich Indra irgendwie des himmlischen Rauschtrankes bemächtigt hat, daß der Gandharve ihn im Genuß desselben stört, ihm den himmlischen Trank nicht gönnen will, auf den er selbst Anspruch zu haben glaubt, und daß eben daraus der Kampf sich entspinnt, in dem Indra kraft seiner herrlichen Pfeile siegreich ist. Auf jeden Fall aber kämpft Indra mit dem Gandharven auch um den garen Brei, d. i. die Sonne. Wenn auch von dem letzten Zuge in der Pholosgeschichte nichts zu bemerken ist, so liegt es doch auf der Hand, daß dieser Mythus der Kentauromachie des Herakles in der Pholoe aufs nächste verwandt ist. Herakles schwelgt hier im herrlichen Wein, der den Kentauren gehört, und ihm nicht gegönnt, nicht gutwillig überlassen wird, wenn auch einer von ihnen selbst dem Helden dazu verholfen hat. Sie greifen ihn an[1]) und Herakles richtet nun im erbitterten Kampf, in den Bergen der Pholoe, mit seinen Pfeilen ein furchtbares Blutbad unter ihnen an, bei welchem auch Pholos selber umkommt. Die Übereinstimmung ist aber um so größer und deutlicher, als dieser Kampf des Herakles dem Abenteuer mit dem erymanthischen Eber unmittelbar vorausgeht, im Rigveda-Liede aber nach dem Gandharvenkampfe von Indra weiter kurz berichtet wird, er habe den verderblichen Eber herbeigebracht, eine Heldentat, die wir bereits vorher als offenbar dem Eber-Abenteuer des Herakles entsprechend erkannt haben.

Natürlich fehlt es auch nicht an abweichenden Zügen, die jedoch den Kern der Sache nicht berühren. Im Rigveda ist es der eine Gandharve, der hier ja überhaupt vorherrscht, während im griechischen Mythus ganze Scharen von Kentauren den Helden angreifen und von ihm vernichtet werden. Ich halte dies letztere für das Ältere, doch kann es sich nur um uralte Varianten handeln. Im Rigveda heißt es ferner, daß Indra den garen Brei festgehalten habe. Wenn darunter, wie ich vermuten möchte, die Sonne, als großer Topf mit warmem gelben Brei gefaßt, zu verstehen ist, dann würde Indra hier wieder, wie so oft, das himmlische Naß und die Sonne zugleich erbeuten und verteidigen, während es sich im Herakles-Mythus nur um den köstlichen Rauschtrank handelt. Der Kentaurenmutter Nephele, die ihrem Sohn zu Hilfe kommt, steht im vedischen Liede nichts Entsprechendes gegenüber, während einmal im Kampfe Indras gegen Vṛitra eine Mutter des Drachen erscheint, die mitsamt dem Sohne zugrunde geht (RV 1, 32, 9)[2]). Doch das sind alles nicht wesentliche Unterschiede, Varianten, wie sie auf diesem Gebiet selbstverständlich

[1]) Die Kentauren werden nach der griechischen Sage durch den starken Duft des Weines herbeigelockt. Vielleicht darf man dabei daran erinnern, daß der Name der Gandharven mit gandha, Duft, zusammenzuhängen scheint. Sie sind durch denselben möglicherweise als Liebhaber des Duftes, respektive des duftigen Rauschtranks, charakterisiert. Nach dem Mahâbhârata wohnen die Gandharven und die zu ihnen gehörigen Kimpurusha oder Kinnara, wie schon Kuhn bemerkte, (Zeitschr. f. d. Spr. I p. 533), im Gebirge Gandhamâdana, d. h. dem durch seinen Duft berauschenden. Die Duftliebe des Gandharven tritt schon im Rigveda darin hervor, daß er in ein duftiges Gewand gekleidet erscheint (vásâno átkam surabhím RV 10, 123, 7).

[2]) Eine merkwürdige Parallele zu der Episode von der Kentaurenmutter findet sich im Mythus von Thôrr. Ich werde darauf weiter unten zu sprechen kommen. Übrigens wird auch der Gandharve im Rigveda als Wolkensohn, Sohn des Gewölks, Nebel oder Dunstes bezeichnet — nabhejâ (RV 10, 123, 2); das Gewölk, nábhas, dessen Sohn er ist, gehört mit griechischem νέφος, νεφέλη auch etymologisch zusammen.

wuchern. Auch die Art, wie Herakles sich mit Hilfe des Pholos in den Besitz des Weins der Kentauren setzt, wird ihnen zuzurechen sein. Im übrigen erinnert dies Trinken des Herakles in der Behausung des Pholos lebhaft an die mancherlei Berichte, wie Indra bei diesem oder jenem Gotte oder auch Weisen der Vorzeit — bei Trita, bei Manu, bei Mâtariçvan, bei Tvashṭar u. a. m. — den Soma getrunken habe, ohne daß wir diese Gestalten irgendwie mit Pholos zusammenbringen wollen. Vielleicht ist mit dem Trinken bei Pholos auch nur das Trinken in der Wolkenhöhle, in dem großen, oft ja als Höhle gedachten Behälter des himmlischen Rauschtranks, der Wolke (phaligá) gemeint, wo dann der freundliche Höhlendämon sich leicht hinzugesellen konnte.

Überblicken wir kurz noch einmal die ersten Heldentaten des Indra, wie das Lied RV 8, 66 sie uns schildert, und stellen ihnen die ersten Abenteuer des Herakles gegenüber:

Kaum geboren zieht Indra hinaus in den Kampf gegen den Spinnensohn, den Schlangenschweller, die er mit dem wuchtigen Schlägel oder Hammer zusammenschlägt wie Speichen in der Radnabe. Dann hält er ein gewaltiges Somatrinken ab. Es folgt der Kampf gegen den Gandharven, das Pfeilschießen in den Bergen, das Herbeibringen des Ebers. Neben dem Helden taucht die Gestalt seines Freundes und Helfers Vishṇu auf.

Des Herakles erstes Abenteuer ist der Kampf gegen Hydra und Seekrebs; dann folgt das große Weintrinken in der Höhle des Pholos, der Angriff der Kentauren, das Blutbad, das Herakles unter ihnen in den Bergen anrichtet, endlich die Bewältigung und Herbeibringung des erymanthischen Ebers. Als Freund und Helfer erscheint Jolaos wenigstens bei der ersten dieser Taten.

Die Übereinstimmung ist so groß, wie sie bei dem Abstand der Völker und Zeiten irgend erwartet werden konnte. Wir haben sie nicht nur bei jedem einzelnen dieser Abenteuer aufgefunden, — sie liegt, wenigstens in dem einen Rigvedaliede, auch in der Reihenfolge der drei Heldentaten vor: Hydrakampf, Kentauromachie, Bezwingung des Ebers. Sie liegt endlich auch darin, daß diese Taten als die zeitlich ersten und ältesten bei Indra wie bei Herakles gefeiert werden.

Der Augeiasstall und die Wasserleitung.

Bei der großen Menge von Fabeln und Abenteuern aller Art, die von Herakles und Indra erzählt werden, ist es selbstverständlich unmöglich zu verlangen, daß für jede Erzählung direkt ein entsprechendes Gegenstück bei dem verwandten Heros nachgewiesen werde. Vielmehr werden wir naturgemäß voraussetzen müssen, daß bei beiden Völkern, Indern wie Griechen, viele Geschichten neu entstanden, viele alte verloren gegangen sind, so daß nur ein Teil sich decken und gegenseitig entsprechen kann. So werden wir, die Abenteuer des Herakles in der üblichen Reihenfolge weiter verfolgend, unbedingt zugeben müssen, daß weder für die kerynitische Hirschkuh noch für die stymphalischen Vögel sich bei Indra deutlich Entsprechendes nachweisen läßt.[1])

Die Deutung der wunderbaren Hirschkuh, mit goldenen Hörnern und ehernen Läufen, die Herakles ein Jahr lang verfolgt, bis er sie endlich dem Eurystheus bringen kann, scheint mir vorderhand noch zweifelhaft zu sein und ich lasse es dahingestellt, ob Preller recht hat, wenn er mit Bestimmtheit in ihr den Mond zu erkennen glaubt.[2]) Ziemlich wahrscheinlich ist seine An-

[1]) Von einer Hirschkuh ist mehrmals im Rigveda die Rede und ihr Name scheint sie gerade als schimmernde oder bunte zu charakterisieren (éṇi, fem. zu éṭa Hirsch); sie erscheint aber nicht in Verbindung mit Indra, sondern mit Agni, auch ist sonst manches unklar dabei. Es heißt RV 10, 3, 2 von Agni: „Wenn er mit Glanz die schwarze Hirschkuh besiegt", — und hier scheint damit die Nacht gemeint zu sein. In dem Agnilied RV 10, 12 lesen wir v. 3: „Alle Götter gehen zu diesem deinem Opfer, wenn die Hirschkuh himmlisches Fett und Naß strömen läßt." Ludwig übersetzt das Wort hier durch „bunte Kuh" und es ist nicht sicher, von wem die Rede ist. Das Wort éṇî finden wir in Verbindung mit Indra RV 5, 33, 6; doch da ist es wohl nur Adjektiv zu rayí „Reichtum"; der Gott wird gebeten, „schimmernden Reichtum" zu spenden.

[2]) Vgl. übrigens jetzt die von Hüsing gegebene Anregung zur Deutung dieses Mythos in seinem Aufsatz „Zur Hinde mit der Atlasdecke" im Mitra, Heft 2, p. 42 fg. Sehr möglich, daß wir in dieser Hirschkuh den gehörnt gedachten Licht-

sieht, daß die stymphalischen Vögel ‚Sturm und Ungewitter, die Merkmale des Winters' bedeuten. Doch auch hier bleibt einige Unklarheit übrig. Es sind wilde, ‚menschenfressende Vögel mit eisernen Schwingen, mit Federn, die so spitz und scharf wie Pfeile waren.'[1]) Herakles scheucht sie durch Lärm auf, tötet einen Teil und vertreibt die anderen. Obwohl ich nun eine deutliche Parallele zu dieser Sage bei Indra nicht nachzuweisen imstande bin, möchte ich doch auf einen merkwürdigen Vers des Rigveda hinweisen, der uns Indra ebenfalls in Verbindung mit seltsamen menschenfressenden Vögeln zeigt. Leider ist die Stelle wie das ganze Lied, in dem sie sich findet, recht dunkel, ich meine RV 10, 27, 22: ‚An jedem Baume angebunden brüllt die Kuh; von dort sollen (oder werden) vorwärts fliegen die menschenfressenden Vögel (vayaḥ purushādaḥ); da fürchte sich diese ganze Welt; man keltere dem Indra und helfe dem Rishi.' — Weder über diese Kuh, noch über diese bösartigen Vögel läßt sich irgend etwas Bestimmtes sagen. Doch scheint es aus dem Verse hervorzugehen, daß Indra, richtig verehrt, die Welt vor diesen Vögeln zu schützen vermag. An einer andern Stelle des Rigveda wird Indra angefleht, seltsame vogelgestaltige Dämonen zu vernichten, vor ihnen zu schützen. Es heißt RV 7, 104, 22: ‚Den Eulendämon, den Uhudämon, töte du, den Hundedämon und den Kuckuckdämon! Den Adlerdämon und den Geierdämon zermalme du wie mit einem Mühlstein, schütze, o Indra!' — Es ist gewiß n ich unmöglich, daß zwischen diesen vogelgestaltigen Dämonen, den menschenfressenden Vögeln des Rigveda, vor denen Indra schützt, und den stymphalischen menschenfressenden Vögeln, die Herakles tötet oder vertreibt, ein Zusammenhang besteht, doch gelangen wir hier zu keiner vollen Sicherheit.

Wesentlich anders steht die Sache denn doch bei der Geschichte vom Stalle des Augeias und seiner Reinigung durch Herakles. Sie verdient daher eine nähere Betrachtung.

Augeias ist ein mythischer Fürst in Elis, dessen Name ihn als den Strahlenden zu bezeichnen scheint. Er wird ein Sohn des Helios genannt und es heißt, daß Strahlen von seinem Auge ausgingen. Sein Schatzhaus war so berühmt wie dasjenige des Minyas und vor allem soll er einen fabelhaften Reichtum an Herden besessen haben. ‚Es sind Lämmer und Rinder, zahllos wie die Wolken am Himmel, darunter zwölf dem Helios geweihte Stiere, die so weiß wie schimmernde Schwäne sind, einer heißt Phaeton, der wie ein Stern funkelt. Das Gehöfte lag am Flusse Menios. Die Aufgabe des Herakles war, die unendlichen Stallungen an einem Tage und ganz allein auszumisten. Er erreicht es dadurch, daß er eine Öffnung in der Grundmauer macht und darauf jenen Fluß so abgräbt, daß er hindurchströmt. Es wird noch erzählt, daß Augeias ihm vorher den zehnten Teil versprochen, sich aber hernach, weil er sein Werk doch nur als Dienstmann des Eurystheus getan, dessen geweigert.' Dadurch wird der spätere Krieg des Herakles gegen Elis motiviert.[2]).

Preller fügt noch hinzu: ‚Jene Herden des Augeias mögen ursprünglich wie die des Minos auf Kreta die himmlischen Heerscharen der Gestirne, ihr Mist den Unrat des Winters bedeutet haben, dessen Gewölk und Nebel das schöne Gehöft des Himmels ganz bedeckt und entstellt. Herakles schafft eine Öffnung dadurch, daß er eine Rinne macht und mit einer reißenden Strömung hindurchfährt; vgl. Hiob 38, 25: Wer hat dem Wasserguß die Rinne geöffnet und dem donnernden Blitze den Weg?'

Wir können diese Deutung zunächst auf sich beruhen lassen, sehr bemerkenswert aber erscheint, daß das Graben der Wasserrinne, des Kanals, der hier aus dem Flusse Menios in den Kuhstall des Augeias führt, durch eine anderweitige ähnliche Tätigkeit des Herakles in interessanter Weise beleuchtet und gleichsam ins Allgemeine erhoben wird. Vor allem wurde Herakles in der arkadischen Stadt Pheneos als Held und Wohltäter der Gegend gefeiert. Man nannte ihn ‚den Urheber jener unterirdischen Abzüge, die diesen tiefen Talkesseln anstatt eines regelmäßigen Abzuges der leicht stagnierenden Gewässer dienen mußten'.[3]) Man rühmte sich an jenem Orte ‚eines längeren Aufenthalts und verschiedener Arbeiten und Stiftungen des argivischen Helden, namentlich

mond zu erkennen haben. Es wird dann nur die ursprüngliche Zeit des Jagens sich auf einen Monat beschränkt haben müssen und erst später auf ein Jahr verlängert sein, als Sonne und Sonnenjahr sich in den Vordergrund drängten, und dementsprechende Übertragungen auch im Mythus stattfanden. Dann wäre aus dem alten Moudhirsch später ein Sonnenhirsch geworden.

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 197.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 199.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 198.

der Anlage der für die Kultur seines eng verschlossenen Tales überaus wichtigen Katabothren'.[1]) Das Wort bedeutet ‚Grube, Graben, Brunnen, Höhlung' und bezeichnet hier jene unterirdischen Abzüge, die das angestaute Wasser ableiteten. Das Graben von Wasserrinnen und Abzugskanälen ist also eine dem Herakles zugeschriebene, von ihm als Kulturheros gerühmte Tätigkeit, die er bei längerem Aufenthalt, namentlich in der Gegend von Pheneos, geübt haben soll. Diese Gegend ist aber nicht nur Elis, dem Lande des Augeias benachbart, sie wird mit der Augeiassage noch dadurch enger verbunden, daß Herakles angeblich seinen Rachekrieg gegen Elis und König Augeias, wegen der ihm widerrechtlich vorenthaltenen Rinder, des seinerzeit ausbedungenen Lohnes für die große Stallreinigung, von der Stadt Pheneos aus geführt haben soll.[2]) Der gefeierte Kanalgräber wollte seinen Lohn für den in Augeias' Stall geleiteten Wasserkanal nicht gutwillig fahren lassen.

Wenn manche auch ‚den Durchbruch beim Olymp und Ossa, die erste Bedingung der Kultur von Thessalien, welche sonst dem Zeus zugeschrieben wurde, ein Werk des Herakles nannten und wenn dieser, in verschiedenen Gegenden auch als Quellengott, d. h. als Auffinder süßer und befruchtender Quellen und als Freund der Nymphen verehrt wurde',[3]) dann scheint auch hierin ein verwandtes Wirken vorzuliegen. Vor allem aber charakteristisch ist für Herakles das eben erwähnte Graben von Wasserrinnen und Kanälen.

Wohl mit Recht hat Preller jene Hiobstelle (s. oben p. 49) als Parallele zum Vergleich herangezogen und damit auf den Wasserguß und -fluß beim Gewitter hingewiesen. Weit näher aber liegt hier der Vergleich mit der so oft gerühmten Heldentat des Gewittergottes Indra, und hier beschränkt sich die Parallele nicht bloß auf das Graben der Wasserrinnen.

Die Arbeit, welche Herakles im Interesse des Augeias leistet, zerfällt im wesentlichen in zwei Teile: 1. Er bricht den Stall des Augeias auf, macht eine Öffnung in die Grundmauern desselben; 2. er gräbt eine Wasserrinne und leitet durch dieselbe das Wasser in den Stall, um den Mist der Herden fortzuschwemmen. Beide Teile dieser Tätigkeit, das Erbrechen des Stalles wie das Graben der Wasserrinne, sind höchst charakteristische und oft gerühmte Taten des Indra. Ein wesentlicher Unterschied besteht nur darin, daß Herakles den Wasserkanal in den Stall hineinleitet, während Indra den Stall erbricht, um das Wasser aus demselben herauszuleiten, einen Abzug des in dem Stall angestauten Wassers zu schaffen, wie Herakles solche Abzüge in den Katabothren von Pheneos hergestellt haben soll. Wie die Sage in Griechenland dazu kam, diese Differenz zu entwickeln, wie die letztere ganz leicht und natürlich, ja fast mit Notwendigkeit sich entwickeln mußte, will ich gleich weiter unten zu zeigen suchen. Vorerst sei es mir nur noch gestattet, jene doppelte Tätigkeit, das Erbrechen des Stalles und das Leiten des Wassers, das Graben der Wasserrinnen im Indramythus durch einige Belege zu erhärten und anschaulich zu machen.

Das Öffnen oder Aufbrechen eines in der Himmels-, respektive Wolkenregion befindlichen Stalles ist eine wohlbekannte, gerühmte, typische Heldentat des Indra. Kein Zweifel, daß dieser ‚Stall' nichts anderes ist als der sonst oft genug genannte Wolkenberg (párvata) oder die Höhle (vála), die Burg (púr), die Indra aufbricht oder spaltet, um die darin gefangen gehaltenen Rinder zu befreien. Diese Rinder erscheinen bald als die Wolkenwasser, respektive als mythische Wesen, deren Milch die Regenwasser sind, bald wieder als die Sonnenstrahlen, das Himmels- oder Sonnenlicht, also Sonnenrinder, ähnlich denen, die sich im Stall des Augeias befunden haben sollen. Diese doppelte Auffassung der respektiven mythischen Tiere steht ganz im Zusammenhang mit der schon oft erwähnten doppelten Heldentat des Indra, die sich als Gewinnung des Regens und des Sonnenlichtes zugleich charakterisiert.[4]) Die Tiere des Stalles, den Indra erbricht, sind meist als Rinder bezeichnet, neben den Rindern aber erscheinen mehrfach auch Rosse. Von Lämmern, wie sie der Augeiasstall neben den Rindern enthält, scheint hier nicht geredet zu werden.

‚Öffne den Stall der Rinder, o Indra!' fleht der Sänger; ‚ersiege du die Wasser samt dem Himmelslicht, schüttle du uns die Rinder zu!' (RV 1, 10, 7. 8). Ich tötete den Vritra mit dem Donnerkeil, ich erschloß mit Macht den Stall für den Verehrer', — rühmt sich Indra (RV 10, 28, 7). ‚Du bist der Eröffner des Stalles der Rinder', ruft der Sänger (RV 4, 20, 8). Und an einer andern Stelle: ‚Das ist seit alters deine preiswerte Tat, daß du, o Indra, für die Angiras

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 238.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 238.
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 274.
[4]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 59. 61. Auch Mitra, Heft 1, p. 21. 22.

den Stall geöffnet, helfend den Stall geöffnet hast' (RV 1, 132, 4). Bald ist es Bitte — denn die Tat wiederholt sich fort und fort —, bald ist es Preis der vollbrachten Tat: ‚Den Stall des Rindes und des Rosses sollst du, o Held, erbrechen (aufbrechen, spalten) wie eine Burg!' (púram ná çûra darshasi RV 8, 32, 5). „Zum rinderreichen Stall soll der Dämonentöter gehen, mit seiner Kraft ihn uns eröffnen' (RV 6, 45, 24). ‚Mit Liedern klug des Himmels Fels eröffnend — erschloß er die im Stall befindlichen (Kühe), es ging hervor das Himmelslicht, der Gott erschloß die menschenfreundlichen Türen, als Sonnenglanz tat auf die Sonne ihre Schönheit, es kam aus dem Stall die kundige Mutter der Kühe, die Flüsse wogen über die Flächen, —, wie eine wohlerrichtete Säule ward der Himmel fest" (RV 5, 45, 1. 2). ‚Mit Indra als Genossen haben die Boten (die Aṅgirasen) den Rinder und Rosse enthaltenden Stall entleert' (RV 10, 62, 7).[1])

‚Nicht hinderte dich, du vielgerufener, der tiefe Strom, nicht die Felsen rund herum, als du, o Indra, den festen Kuhstall erbrachest' (RV 3, 32, 16).[2]) „Den Fels zerblitztest du mit Macht, fandest auf den Stall der rötlichen Kühe" (RV 5, 30, 4). ‚Trink den Soma, den du, Gewaltiger, erbohrtest, den Stall der Rinder, o Indra, der du hoch gepriesen bist" (RV 6, 17, 1). [3]) Er, der Vritratöter Indra, erschüttert den Verschluß des Stalles der Rinder (RV 8, 55, 3). ‚Die Menschen rühmen das von dir, o Indra, die sich den rinderreichen Stall erbohren wollen.'[4]) (RV 10, 74, 4).

Ebenso typisch, ebenso sicher bezeugt für Indra wie das Aufbrechen, Öffnen, Erbohren des Kuhstalls ist das Leiten der Wasserströme, das Fließenmachen, Bahnmachen, das Ritzen, Aufreißen, Aufgraben von Rinnen oder Kanälen für den Fluß der Gewässer, die er aus ihrem Gefängnis, ihrem Verschluß oder Versteck befreit. Diese Wasserströme sind ohne Zweifel ursprünglich und an den meisten Stellen des Veda die himmlischen Gewässer, die der Gewittergott rinnen läßt, aber es sind auch ebenso gewiß gelegentlich irdische Flüsse damit gemeint. Oldenberg ist so weit gegangen, diese Tat des Indra überhaupt auf irdische Ströme beschränken zu wollen, jedenfalls mit Unrecht, doch darf man für manche Stellen des Veda solche Bedeutung als gesichert betrachten.[5]) Wir sehen da in partieller Weise denselben Prozeß durchgeführt, respektive sich anbahnen, der in Griechenland in so ausgedehntem Maß stattgefunden hat und auch für das Anlegen von Wasserleitungen und Kanalbauten bei Herakles gilt: die Versetzung ursprünglich im Himmelsraume gedachter Vorgänge auf die Erde, ihre Lokalisierung an bestimmten Orten und Gegenden, die dazu einen passenden Anhaltspunkt bieten.

Mehrfach wird bei der Schilderung dieser Tätigkeit des Indra die Wurzel rad angewendet, die so viel bedeutet wie Vertiefungen machen durch Ritzen, Kratzen, Beißen, Aufreißen, Hacken, Graben; eine Bahn schürfen, insbesondere für Ströme die Bahn machen, eigentlich also aufreißen, wie man Rinnen oder Gräben reißt (vgl. lat. radere und rodere, rastrum u. a. m.). So ist RV 7, 47, 4 von den Wassern die Rede, denen Indra die Bahn riß (yábhya índro áradat gáṭum), ähnlich RV 7, 49, 1 von den göttlichen oder himmlischen Wassern, denen der Donnerkeilträger Indra die Bahn riß (índro yá rarâda). ‚Jetzt ist und bleibt nur dieses Werk der Ströme, daß du, o Indra, ihnen die Bahn gerissen', heißt es RV 6, 30, 3, und weiter, die gewaltige Bedeutung des Werkes schildernd (v. 5): ‚Du hast des Wassers Tore nach allen Seiten hin, hast, o Indra, des Berges Feste gebrochen; so wurdest du König der Welt und der Menschen, erzeugtest zugleich die Sonne, den Himmel, die Morgenröte.' Etwas anders RV 4, 19, 2: ‚Du schlugst den Drachen, der die Flut umlagerte, rissest die Bahnen für alle die Kühe', — wo unter den Kühen natürlich

[1]) Auch Soma, der ja den Indra zu seiner Tat stärkt und begeistert, wird als Erbrecher des Stalles der Rinder und Rosse gepriesen, respektive dazu aufgefordert; auch er hat die rötlichen, die Wasser-Kühe aus dem Fels gespalten (RV 9, 108, 6).

[2]) dṛḷháṃ cid aruje gávyam ûrvám; in den zuerst angeführten Stellen wird der Stall als vrajá, in dieser und den folgenden als ûrvá bezeichnet.

[3]) Das Erbohren des himmlischen Soma und des Kuhstalls fällt offenbar zusammen, da dieser Soma und die Milch der Wolkenkühe eins und dasselbe ist.

[4]) abhí — titritsân. — Der Kuhstall öffnet sich wohl auch gelegentlich schon aus Furcht vor Indras Schlag, vgl. RV 3, 30, 10 alâtṛṇó valá indra vrajó góḥ purá hántor bhâyamâno vyâra.

[5]) Vgl. Oldenberg, Religion des Veda p. 140 fg.; Macdonell a. a. O. p. 59. 60; und früher schon meine ‚Bemerkungen zu Oldenbergs Religion des Veda', WZKM Bd. IX, p. 230—233.

auch wieder die Wasser zu verstehen sind. Deutlich aber haben wir es mit irdischen Strömen zu tun, wenn in dem berühmten Liede RV 3, 33 die beiden Flüsse Vipâç und Çutudrî mit dem Sänger reden und zu ihm sagen (v. 6): ‚Den Blitz im Arm riß Indra uns die Bahn, erschlug den Vritra, der die Ströme einschloß' (s. auch 10, 89, 7).

Die Rinnen oder Betten, in denen Indra die Wasser laufen läßt, die er für sie bereitet, werden öfters mit dem Ausdruck khá, plur. khấni bezeichnet. Dies Wort kommt von der Wurzel khan ‚graben' und bedeutet soviel wie Loch, Rinne, Röhre, Kanal, — eigentlich offenbar der durch Graben gewonnene freie Raum innerhalb eines festen Körpers. Indra erbohrt, erbricht, eröffnet mit seinem Donnerkeil solche Rinnen für die Wasser in dem Wolkenberg, der zugleich in dem Bilde eines Kuhstalls vorgestellt wird, aber auch in irdischen Bergen. Er hat mit dem Donnerkeil die Rinnen der Ströme erbohrt, heißt es in dem Indraliede RV 2, 15, 3.[1]) Dabei ist auch das hier und öfters in diesem Zusammenhang gebrauchte Verbum ‚erbohren' (tard, trid) charakteristisch, da es schon an sich das Herstellen einer Öffnung, Rinne oder Röhre andeutet. Es heißt auch von Indra und Varuṇa, die ja oft zusammen genannt werden, sie hätten die Löcher, die Rinnen oder Kanäle der Wasser erbohrt (RV 7, 82, 3).[2]) Aber auch, wenn einfacher von Indra gesagt wird, er habe die Ströme erbohrt (atṛiṇat sírâḥ RV 4, 19, 8), liegt diese Vorstellung zugrunde. Ebenso wenn der Sänger von den Rindern spricht, mit denen er die Wasser meint: ‚Erbohre die Rinder, o Indra!' (RV 6, 17, 3).[3]) Oder wenn es heißt, Indra habe die Öffnungen, Rinnen oder Kanäle „geöffnet" oder ‚fließen gemacht'. So z. B. RV 4, 28, 1: ‚Indra machte die Wasser fließen zum Besten des Menschen, er tötete den Ahi, er ließ die sieben Ströme rinnen, er öffnete die verborgenen Löcher (Rinnen oder Kanäle).'[4]) Oder RV 5 32, 1: ‚Du hast den Quell erbrochen, machtest fließen die Rinnen, als du, o Indra, den großen Berg eröffnetest und fließen machtest die Ströme.'[5])

Man wird daher Macdonell nur recht geben können, wenn er von Indra sagt: he, dug out channels for the streams with his bolt' oder ‚made a channel for the rivers, pierced the mountain' etc.[6]) Es liegt aber auch auf der Hand, wie deutlich sich diese Tätigkeit des Indra mit derjenigen des Herakles deckt, der die Katabothren bei Pheneos hergestellt und den Wasserkanal zum Stalle des Augeias gegraben haben soll. Und dies noch um so deutlicher, wenn es sich auch bei Indra bisweilen, vielleicht öfters um das Leiten irdischer Wassermassen in ihren Betten handelt.

Für die Katabothren von Pheneos liegt die Verwandtschaft klar am Tage. Sie springt aber bei der Geschichte vom Stalle des Augeias insofern noch mehr in die Augen, als sich hier jene beiden, für Indra so charakteristischen, zusammengehörigen Taten — das Aufbrechen des Kuhstalls und das Herstellen der Wasserleitung — miteinander organisch verbunden zeigen. Sie tritt auch in dem Umstande hervor, daß die Arbeit des Herakles im Interesse des Augeias geschieht. Denn Augeias, der Strahlende, aus dessen Augen Strahlen hervorgehen, der ein Sohn des Helios genannt wird, kann kaum etwas andres sein als eine Hypostase des Sonnengottes, zumal dies noch durch seine zwölf dem Helios geweihten Stiere, unter denen sich der glänzende Stier Phaeton befindet, zur Genüge weiter bestätigt wird. Indra aber tut ja seine große Heldentat nicht nur zur Befreiung der himmlischen Wasser, sondern ebenso im Interesse des himmlischen Lichts, das er befreit, gewinnt, erobert, den Menschen schenkt. Die große und wesentliche Differenz des indischen und des griechischen Mythus liegt nur in dem Umstande, daß die Arbeit des Herakles zur Reinigung der Ställe des Augeias geschieht und daß er zu diesem Zwecke das Wasser in den Stall hineinleitet, wovon bei Indra nicht die Rede ist, der vielmehr die Wasser aus dem Stalle herausleitet, die Wasser und die Kühe aus dem Stalle befreit, — die Kühe, die bald selbst als die Wasser, bald als himmliche Lichterscheinungen sich bekunden. Diese Differenz, die wir durchaus nicht kleiner machen wollen, als sie tatsächlich ist, erklärt sich, wie ich glaube, in durchaus befriedigender Weise durch den mehrfach erwähnten Umstand, daß in Griechenland die Vorgänge der Wolkenregion auf der Erde lokalisiert worden sind, daß aus dem himmlischen Stall ein irdischer, der Stall eines Königs von Elis geworden war. Hier konnte nun nicht weiter von Gräben und

[1]) vájreṇa khấny atṛiṇan nadî́nam.
[2]) RV 7 82, 3: ánv apấm khấny atṛintam ójasâ.
[3]) RV 6, 17, 3: abhí gấ indra tṛindhi.
[4]) RV 4, 28, 1: ápâvṛiṇod ápihiteva khấni.
[5]) RV 5, 32, 1: ádardar útsam asṛijo ví khấni usw.
[6]) Vgl. Macdonell, a. a. O. p. 59. 60.

Kanälen erzählt werden, durch welche befruchtendes Wasser aus dem Stalle herausgeleitet wurde. Eine solche Erzählung mußte notwendigerweise bei der Lokalisierung des Mythus auf Erden zur handgreiflichen Absurdität werden. Doch das Aufbrechen des Stalles und das Graben der Wasserrinne in Verbindung mit dieser gewaltsam gewonnenen Öffnung waren uralte Elemente des Mythus, die weiter lebten, obwohl sie nun nicht mehr wie in Indien einen unmittelbar verständlichen Sinn hatten.

Es mußte hier ganz naturgemäß und fast notwendigerweise beim Weiterleben der Sage vom Stall und vom Wasserkanal ein andrer, einleuchtender, jedermann begreiflicher Sinn hineingebracht werden, es mußte ein Motiv für die überlieferte Großtat des Helden sich finden. Und da lag es sicherlich gar nicht so ferne, das Wasser des Kanals nicht mehr aus dem Stalle, sondern in den Stall hineinfließen zu lassen und als Zweck dieser Handlung die Reinigung des Stalles von dem Mist seiner massenhaften Herden anzunehmen. So war dies zwar eine des großen Helden nicht sehr würdige, dafür aber ganz wohl verständliche Tat geworden, die an ihrem Teil wohl dazu beitragen mochte, jene griechische Vorstellung schaffen zu helfen, nach welcher Herakles einen so hervorragenden Teil seiner Taten im Banne einer unwürdigen Dienstbarkeit auszuführen gezwungen ist.

Eine kosmische Deutung des Mistes der Augeias-Rinder und seiner Wegschaffung durch Herakles, wie Preller sie versucht, bedürfen wir unter diesen Umständen natürlich gar nicht. Dieser Mist und die Reinigung des Stalles haben sich uns ja bereits als ätiologische Erfindung einer Zeit enthüllt, in welcher der alte Mythus seinen ursprünglichen kosmischen Boden bereits endgültig verlassen und verloren hatte, zur griechischen Lokalsage geworden war.

Es scheint, daß die Gegenden von Pheneos und Elis, durch die Sage selbst enger verbunden, speziell die alte mythische Vorstellung vom Kanalgraben und Wasserleiten des Herakles aufbewahrten, während in Argolis namentlich die Tötung von Ungeheuern, des Löwen, der Hydra, mit Regenzauber verbunden, sich erhalten und lokalisiert hatte. Andre Gegenden bevorzugten andre Züge der überreichen Heraklessage. Der Kuhstall begegnet uns außer in Elis auch sonst noch vielfach, wenn auch in ganz anderer Wendung des Mythus, als ein Herausholen der Rinder aus ihrem Stall, respektive der Höhle, in der ihr Besitzer sie hält, ein Gewinnen und Erobern dieses kostbaren Besitzes. Ein Nachklang dieses dem Indramythus so sehr charakteristischen Zuges ist trotz der totalen Motivenänderung vielleicht auch noch in der Augeiasgeschichte zu erkennen. Herakles hatte sich als Lohn für seine Arbeit den zehnten Teil der Herden ausbedungen, aber Augeias weigert ihm später die Erfüllung dieser Bedingung, mit der schimpflichen Begründung, er habe das Werk doch nur als Dienstmann des Eurystheus getan.[1]) Dies ist die Veranlassung zu dem Kriege, den Herakles später von Pheneos aus gegen Elis und Augeias führt, wo er zuerst durch die heldenhaften Aktorionen geschlagen wird, dann aber doch siegreich ist und diese Gegner wie auch den Augeias selbst tötet.[2]) Er erreicht also schließlich seinen Zweck in weitestem Maße. In dieser zweiten Sage von Herakles in Elis hat sich augenscheinlich jener uralte Zug des Mythus erhalten, der in der Geschichte der Stallreinigung untergehen mußte, — der Kampf gegen den Besitzer des Stalles, zum Zwecke der Rindergewinnung. Dabei ist Augeias zum Feinde des Herakles geworden und steht an der Stelle, wo bei Indra der böse Dämon Ahi-Vritra steht, während er in der Geschichte von der Stallreinigung vielmehr als der Sonnengott erscheint, in dessen Interesse der Held seine Tat ausführt. So erhielt sich die Geschichte vom Kampfe trotz der Motivenänderung, durch eine Spaltung und Verdoppelung des Dramas, und sie war unter diesen Umständen auch kaum auf andre Weise zu erhalten.[3])

Wenn auch das Herstellen von Wasserkanälen bei Herakles auf die Gegend von Pheneos und

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 199.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 237—239.

[3]) Die merkwürdige Gestalt der beiden Aktorionen oder Molioniden, die den Ruhm haben, daß selbst Herakles ihnen zuerst weichen mußte, würde es wohl verdienen, besonders untersucht zu werden. Sie waren Zwillinge und werden sogar zusammengewachsen gedacht. ‚Immer sind sie die Einheit von zwei Personen, daher stets im Dual benannt, Ἀκτορίωνε und Μολίονε oder zugleich Ἀκτορίωνε Μολίονε' (Preller, a. a. O. II p. 237). Diese sonst im Griechischen nicht übliche Art der Bezeichnung erinnert merkwürdig an die bekannten dualischen Dvandvabildungen von Götternamen im Veda, von denen jeder einzelne im Dual steht und auch einzeln gebraucht beide Gestalten bezeichnet, z. B. mitrāvárunā, aber auch mitrá allein

Elis beschränkt erscheint, so werden wir doch wohl, wie schon erwähnt, auch das Durchbrechen von Bergen und Auffinden süßer, befruchtender Quellen als eine verwandte Tätigkeit hier einreihen dürfen, zu welcher sich reichliche Parallelen im Indramythus vorfinden.

Der Durchbruch beim Olymp und Ossa wird für gewöhnlich dem Zeus zugeschrieben, von manchen aber auch ein Werk des Herakles genannt. Was in der Regel als Werk des großen Gewittergottes gilt, wird also gelegentlich auch dem alten Gewitterriesen zugeschrieben. Bei Indra, dem alten Gewitterriesen, der ganz zum großen Gewittergott geworden ist, wird das Aufbrechen, Öffnen, Spalten von Bergen oft genug erwähnt und gepriesen, es unterliegt auch keinem Zweifel, daß damit zunächst und in erster Linie Wolkenberge gemeint sind, wenn es sich wohl auch gelegentlich schon um irdische Berge handeln mag, wie wir das entsprechend schon bei den Flüssen wahrgenommen haben.

‚Er spaltete den Berg wie einen neuen Krug', heißt es von Indra (RV 10, 89, 7).[1] ‚Er spaltete den Berg, mit Macht den Donnerkeil schleudernd' (RV 4, 17, 3).[2] Er hat den breiten, eine Höhlung enthaltenden Berg gespalten, für die Kühe eine Bahn hinauszugehen.[3] Indra öffnete den großen Berg, ließ die Ströme fließen.[4] Oder es heißt auch, der Berg habe sich vor ihm aufgetan[5] u. dgl. m.

Beim Spalten des Berges aber findet und erschließt Indra die befruchtenden Quellen. ‚Du erbrachst den Quell, ließest fließen die Rinnen', heißt es in einem oben angeführten Verse (RV 5, 32, 1), ‚als du, o Indra, den großen Berg eröffnetest.' Und weiter (v. 2): ‚Du ließest strömen die zeitweise eingezwängten Quellen, das Euter des Berges, du Donnerkeilträger!' Es heißt von Indra, daß er den Quell erkämpfe (RV 1, 121, 8)[6] u. dgl. m.

Die Übereinstimmungen sind hier so deutlich, daß wir nichts hinzuzufügen brauchen.

Wenn Herakles aber auch mit den Nymphen, den schönen Quell- und Wassergöttinnen in Zusammenhang gebracht und als ihr Freund verehrt wird,[7] dann werden wir wohl darauf hinweisen dürfen, wie eng in der Mythologie des indischen Mittelalters Indra mit den Apsarasen zusammengehört, jenen schönen himmlischen Wasserfrauen, die zweifellos den griechischen Nymphen entsprechen.

Die Apsarasen bilden den Glanzpunkt im Hofstaat des Götterkönigs Indra, der sich ihrer bekanntlich gern zu delikaten Missionen bedient. Im Veda tritt diese Beziehung nicht hervor, doch kann sie nichtsdestoweniger alt sein.

Es folgen drei Taten des Herakles, die wir kurz abmachen können und müssen, da ihnen nur wenig oder nichts deutlich Entsprechendes bei Indra gegenübersteht.

Der kretische Stier, den Herakles bändigt und nach Mykenae bringt, wird allgemein und wohl mit Recht als der Sonnenstier gedeutet, — die Sonne also im Bilde eines Stieres gefaßt. Man könnte diese Tat gewissermaßen als Spezialfall zu der Erbeutung der als Herden gedachten Sonnenrinder betrachten, wie sie in der Sage von Geryones und ihren zahlreichen Parallelen, vielleicht ursprünglich auch in der Augeiassage, sich ausprägten und deutlich der Erbeutung jener Rinderscharen bei Indra entsprechen, die sich als Repräsentanten des Sonnenlichts erweisen. Man könnte ebenso im allgemeinen die oft gerühmte Gewinnung der Sonne, des Himmels- oder Sonnenlichts, bei Indra, dieser Tat des Herakles gegenüberstellen, und etwa zugleich darauf hinweisen, daß kaum ein Bild für große Göttergestalten im Veda geläufiger ist als dasjenige eines Stieres. Allein dies alles darf die Tatsache nicht verschleiern, daß ein Mythus von der Bändigung und Herbeiholung des Sonnenstieres bei Indra nicht nachzuweisen ist. Nicht einmal die Auffassung speziell der Sonne als eines Stieres darf als eine dem Veda geläufige bezeichnet werden.

[1]) RV 10, 89, 7 bibhéda girim návam ín ná kumbhám.
[2]) RV 4, 17, 3 bhinád girím çávasā vájram ishńan.
[3]) RV 8, 45, 30 yáḥ krintád id ví yonyám triçókāya girím prithúm, góbhyo gātúm nirétave.
[4]) RV 5, 32, 1 mahántam indra párvatam ví yád váḥ, sr̥ijo ví dhárā áva dānavám han.
[5]) RV 5, 45, 3 ví párvato jihita; dazu v. 1 divó vishyánn ádrim.
[6]) RV 1, 121, 8 abhí yodhánā útsam.
[7]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 274.

wenn sich auch Anklänge daran finden lassen[1]) und das Bild des Stieres bei vedischen Gottheiten überhaupt sehr häufig ist, so daß es oft kaum mehr zu bedeuten scheint als ein sehr starkes männliches Wesen. Indra speziell wird oft genug als ein starker Stier gefeiert, auch sein Vorgänger Parjanya als solcher geschildert. Gerade der Sonnenstier, respektive die Sonne unter diesem Bilde gedacht, ist weniger bestimmt erweisbar, und von einer Bezwingung solchen Stieres durch Indra hören wir vollends nichts. Das einzig Richtige erscheint daher unter diesen Umständen, die Tatsache festzustellen, daß zwar Elemente, aus denen ein solcher Mythus sich bilden konnte, dem Veda nicht fehlen, desgleichen Parallelen allgemeiner Art, daß aber der Mythus selbst, den die griechische Sage uns in scharfumrissenen Bildern vorführt, in der indischen, speziell der vedischen Mythologie nicht zu finden ist.

Da die griechische Sage hier mit großer Bestimmtheit auf Kreta hinweist, wäre wohl auch die Frage noch aufzuwerfen, ob wir es nicht vielleicht mit einem ursprünglich ungriechischen Mythus zu tun haben, wie solche doch vielfach in die griechische Mythologie, speziell auch in die Heraklessage eingedrungen sind und sich wohl auch in der kretischen Zeussage geltend machen. Kreta besaß ja wohl schon höhere Kultur, ehe arische Griechen dort landeten. Indessen sind wir außerstande, diese Frage hier zu erörtern. Für unsere Zwecke genügt ja wohl auch die obige negative Feststellung.

Einigermaßen anders steht es mit der merkwürdigen Fabel von den menschenfressenden Rossen des Diomedes, des thrakischen Königs, dem Herakles im Auftrage des Eurystheus die furchtbaren wilden Tiere abgewinnt, wobei Diomedes selbst umkommt und von Herakles seinen eigenen Rossen zum Fraß vorgeworfen wird.[2]) Der Mythus weist uns nach Thrakien, zu einem zwar barbarischen, aber doch arischen Völkerstamm. Hier liegt der Gedanke an etwaige orientalische Einflüsse fern. Der Mythus hat auch etwas seltsam Rohes, Barbarisches an sich. Einem nördlichen Barbarenfürsten, einem Thrax, gewinnt Herakles die furchtbaren Rosse ab, deren schreckenerregende Wildheit ihrem Besitzer wohl im Kampfe gegen seine Feinde hilfreich sein mochte, denn ganz gegen die sonstige Natur der Pferde stürzten sich ja diese unholden Geschöpfe auf Menschen und verschlangen das Fleisch derselben. Speziell wird als ihre Nahrung das Fleisch der an die thrakische Küste Verschlagenen angegeben.

Es mag dahingestellt bleiben, welche Naturvorgänge der Vorstellung von diesen seltsamen Rossen des Diomedes zugrunde liegen. Vielleicht hat Preller recht, wenn er als ihre allegorische Bedeutung die des Sturms und der Wogen vermutet, wenn er in Diomedes selbst einen Sturm- und Winterkönig, in seinen Rossen die Sturmrosse der thrakischen Küste sehen will.[3]) Interessant ist hier für die Vergleichung vor allem der Umstand, daß wir im Rigveda einen schönen, klaren und kräftigen Hymnus finden (RV 6, 46), in welchem Indra angefleht wird, seine Getreuen im Kampfe zu schützen und zu unterstützen, ihnen alle Kraft, alle männliche Stärke und Tüchtigkeit von den Nachbarvölkern herbeizuschaffen und zu schenken, damit sie die Feinde im Kampf besiegen mögen usw. Zum Schluß aber wird dann Indra selbst geschildert, wie er bei solcher Gelegenheit in der großen Schlacht die Renner antreibt, die Falken oder Adlern gleich über Stock und Stein dahinjagen, wie Ströme auf abschüssiger Bahn dahineilend, wie Vögel sich stürzen auf das Fleisch, von dem Lenker am Zügel gehalten.

Das Lied ist wie aus einem Guß, kraftvoll, lebendig, schön gedichtet, bricht zuletzt nur etwas unerwartet, abrupt ab. Ich will nur einige der vierzehn Verse und den oben geschilderten Schluß anführen:

1. Dich rufen ja wir Sänger bei der Beutegewinnung, dich, o Indra, den Herrn, die Männer im Kampfe und auf der Rennbahn.

7. Was, o Indra, bei den Nachbarvölkern an Kraft und Stärke sich findet, was an Macht unter den fünf Menschenstämmen, all die Manneskraft zusammen bring herbei!

---

[1]) In einem Vishṇu-Liede, RV 1, 154, heißt es im letzten (6.) Verse: ‚Wir verlangen zu euer beider Wohnungen zu gehen, wo vielhörnige unermüdliche Rinder wandeln; dort strahlt des weitschreitenden Stieres höchste Stapfe.' Von Sonnenrindern dürfte hier wohl die Rede sein. Der Stier (vṛishan), der sich aber auch als ‚Hengst' oder ‚Mann' übersetzen läßt, dürfte indessen Vishṇu selber sein, wie die Eigenschaft des Weithinschreitens und die Fußstapfe wohl beweisen, — Vishṇu, vielleicht hier schon als Sonnengott gefaßt. Der andre von den beiden in jenen Wohnungen scheint Indra zu sein und von Stierbändigung ist, wie man sieht, keine Rede.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 201.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 201.

8. Was beim Trikshi,[1]) du Gabenreicher, beim Druhyu-Volk, was beim Púru sich irgend an mannhafter Stärke findet, das schenke du uns in der Männerschlacht, die Feinde in den Kämpfen zu überwinden.

11. Sei uns zum Heil, o Indra, fördre du den Führer in der Schlacht, wenn in der Luft die gefiederten Geschosse mit scharfer Spitze fliegen;

12. Wo die Helden ihre Leiber recken, die liebe Schutzwehr der Väter, da verleih du uns selbst und unsren Kindern Schutz, ungesehen, verscheuche den Feind;

13. Wenn du, o Indra, in rascher Fahrt die Rosse antreibst in der großen Schlacht, sie, die auf unebenem Weg, auf krummem Pfad, wie Adler dahinschießen;

14. Sie, die wie Ströme auf abschüssiger Bahn sich schnell bewegen, wenn's rauschet nach dem Zuruf her: sie, die wie Vögel sich stürzen auf das Fleisch, gehalten in den Armen am Riemen.

Was die Schilderung der Rosse hier merkwürdig macht, ist vor allem die Wendung am Schluß: ‚sie, die wie Vögel sich stürzen auf das Fleisch.'[2]) Dem sprachlichen Ausdruck nach sind die Rosse hier nicht etwa bloß mit Vögeln verglichen, die sich auf ein Stück Fleisch stürzen, sondern die Worte besagen deutlich, daß die Rosse hier wie Vögel — bei denen das ja wohl bekannt ist — sich auf das Fleisch stürzen, wobei unter dem Fleisch, auf das die Rosse sich stürzen, doch wohl nur die feindlichen Reihen verstanden sein können.

Grassmann übersetzt ganz richtig:

Sie, die wie Vögel auf das Fleisch sich stürzen hin,
Gefaßt am Zügel mit dem Arm.

Das ist ganz korrekt, wenn auch der Ausdruck es zuläßt, das Fleisch bloß auf die Vögel zu beziehen. Dagegen muß ich Ludwigs Übersetzung beanstanden. Er sagt: ‚Die wie Vögel zum Lockfleisch angezogen kommen, gehalten im Zügel in beiden Armen.' Das Wort ámis heißt nicht Lockfleisch, sondern einfach Fleisch; und das Verbum várvṛitati, eine kräftige Intensivbildung, kann nur eine rasche kräftige Bewegung bezeichnen, und wird hier wohl am besten durch ‚sich stürzen' übersetzt.

Auf diese merkwürdige Stelle, wo wir Indra in der Schlacht die pfeilschnell, adlergleich und wassersturzgleich dahinjagenden Rosse antreiben sehen, die sich wie Vögel auf das Fleisch stürzen, habe ich geglaubt hinweisen zu müssen, wenn von den seltsamen menschenfressenden Rossen des Diomedes die Rede ist, die Herakles in Thrakien erbeutet. Doch bin ich weit davon entfernt, den Wert dieser Parallele zu überschätzen und einen wirklichen historischen Zusammenhang behaupten zu wollen. Und die Möglichkeit bleibt ja doch wohl offen, bei der immerhin horriblen Vorstellung fleischfressender Pferde, daß der sprachliche Ausdruck nicht gar zu sehr auf die Goldwage zu legen ist und die Rosse vielleicht doch nur wegen ihres pfeilschnellen Laufes und vehementen Sichstürzens in die Reihen der Feinde, mit Vögeln verglichen werden, die sich so auf ein erblicktes Stück Fleisch stürzen.

Ganz ohne Parallele bei Indra ist ohne Zweifel das nun folgende Abenteuer des Herakles: die Gewinnung des kraftverleihenden Gürtels der Amazonenkönigin Hippolyte.[3]) Vielleicht aber ist auch dieser Gürtel und seine Verbindung mit dem Gewitterriesen eine altarische Vorstellung. Es ist auf jeden Fall bemerkenswert, daß das germanische Gegenbild des Indra, der Gott Thôrr, im Besitz eines ähnlichen Gürtels ist, wie er übrigens ja auch bei Ares sich findet.[4]) Von Thôrr sagt Mogk: ‚Um seine Lenden hat er den Kraftgürtel, die megingjardhar; durch ihn wächst seine Kraft.' Diesen Gürtel erhält Thôrr auf der Fahrt zu dem gefährlichen Abenteuer bei Geirrödhr von Gridh, der Mutter des Asen Vidhar, die ihn außerdem noch mit Eisenhandschuh und Zauberstab ausgestattet haben soll.[5])

Es scheint, daß manche Lücken, die bei der Vergleichung von Herakles und Indra unleugbar übrigbleiben, durch das Bild des nordischen Thôrr in erwünschtester Weise ergänzt werden, der als ein dritter Repräsentant des altarischen Gewitterriesen manches erhalten hat, was einem oder dem andern der erstgenannten verloren gegangen ist. Dazu mag auch der merkwürdige Gürtel gehören, der bei Indra fehlt und den auch Herakles nicht trägt, den die Sage ihn aber doch der Königin Hippolyte abgewinnen läßt.

[1]) Merkwürdig klingt dieser Völkername Trikshi an die Thraker an, den Thrax, welchem Herakles die menschenfressenden Rosse abgewinnt. Einen Zusammenhang wage ich nicht zu behaupten, mache vielmehr nur auf den auffallenden Zusammenklang aufmerksam, ohne eine Erklärung desselben geben zu wollen. Der Name Trikshi kommt nur einmal noch im Rigveda, und zwar in einem Liede an die Açvinen vor (RV 8, 22, 7).

[2]) á yé váyo ná várvṛitaty ámishi.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 202. 233—235.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 264 Anm. 4; II p. 202.

[5]) Vgl. E. Mogk, a. a. O. p. 128. 133.

Geryones und seine Rinder.

Eines der wichtigsten, wenn nicht geradezu das wichtigste und am meisten charakteristische Abenteuer des Herakles ist die Bezwingung des dreiköpfigen Riesen Geryones und die Erbeutung der von ihm in einer dunklen, schwer zugänglichen Höhle gehaltenen Rinderherden. Die hervorragende Bedeutung dieses Mythus für das Gedankenleben des griechischen Volkes ergibt sich schon daraus, daß derselbe sich nicht an einem, sondern an verschiedenen Orten des Landes lokalisiert findet, auch in Italien seinen Reflex erhalten hat. Nicht minder aus den mancherlei Varianten und mehr oder minder verwandten Parallelbildungen der Sage, die die weite Verbreitung, Bekanntheit und Beliebtheit des zugrunde liegenden Stoffes beweisen. Wir halten uns zunächst an die Betrachtung der geläufigsten Form, in welcher diese Sage bei den Griechen erzählt wurde.[1])

Der Riese Geryon, Geryones oder Geryoneus, dessen Name ihn als den Schreier oder Brüller kennzeichnet, haust auf dem okeanischen Eilande Erytheia, dem ‚Rotlande', wie es sich füglich übersetzen läßt. Er ist Herr von großen Rinderherden, üppig strotzenden Kühen und Ochsen von purpurroter Farbe, die sich dadurch schon als Sonnenrinder erkennen lassen, gleich den bekannten Herden des Helios. Der Name des Eilands deutet in gleicher Richtung. Diese Herden finden in Erytheia reichliche Weide, sie werden aber von dem Hirten Eurytion, d. h. dem Strömer, und dem zweiköpfigen Hunde Orthros streng bewacht und in einer dunklen Höhle, die ihren Stall bildet, vor etwaigen räuberischen Angriffen versteckt und geborgen.

Geryones wird als ein furchtbares Ungetüm geschildert, mit drei Leibern, drei Köpfen, riesig groß und stark, gewappnet und mit Flügeln versehen. Seine Abstammung von Chrysaor, d. h. wohl dem Blitz, und der Okeanine Kallirrhoe, d. h. der Schönströmenden, scheint in meteorische Regionen zu deuten. Das Rotland Erytheia gilt als ein Eiland im großen Weltmeere gegen Westen hin, außerhalb der Säulen des Herakles,[2]) also am oder im erdumgürtenden Okeanos gelegen. Man wollte es später in der Gegend von Gades, in Tartessos, oder in der sogenannten Baetica wiederfinden, doch gab es, wie schon erwähnt, auch andre Lokalisationen in Griechenland selbst. Die Lage im äußersten Westen deutet natürlich auf Sonnenuntergang; und man begreift, daß gerade dort der schlimme Riese gedacht wurde, der die Sonnenrinder gefangen hält.

Je nachdem man sich nun Erytheia als Insel im Okeanos dachte oder es in Tartessos suchen wollte, wird die Hinfahrt des Herakles verschieden geschildert. Er schifft entweder im Sonnenbecher durch die Flut des Okeanos oder er zieht zu Lande durch Libyen, richtet bei der Meerenge von Gades seine Säulen auf und gelangt dann nach Erytheia.[3]) Nun folgt der Kampf. Der Hund des Riesen springt auf den Helden los, wird aber von Herakles mit der Keule niedergeschmettert, ebenso der Hirt Eurytion, der dem Hunde zu Hilfe eilen will. Schon treibt Herakles die herrlichen Herden längs der fetten Wiesen am Strome der Insel fort, da erscheint der furchtbare Riese, dem inzwischen die Gewalttat gemeldet worden. In dem heißen Kampfe, der nun zwischen Herakles und dem dreiköpfigen Ungeheuer entbrennt, muß Geryones zuletzt unterliegen, von den Pfeilen des Helden durchbohrt, der alsdann den weiten Heimweg antritt. Was die üppig wuchernde Sage ihn auf diesem Wege noch alles erleben läßt — zum Teil Variationen der Hauptfabel —, davon können wir vorläufig absehen. Sein Ziel ist wiederum Mykenae, wo Eurystheus die Rinder der argivischen Hera opfert.[4])

Die Deutung der Sage sucht Preller vom speziell griechischen Standpunkt aus in dem Siege des Sonnenhelden über den Winter und seine Macht.[5]) ‚Was kann dieser dreileibige, brüllende, gewappnete und geflügelte Riese, der Sohn des Blitzes und der Flut, mit seinen fetten Herden auf der üppig getränkten Flur des abendlichen Okeanos, woher die Wolken kommen, der Nachbar des Sonnenuntergangs und des Todes, wohl anders bedeuten als den Sturmriesen des Winters, wie dieser in südlichen Ländern aufzutreten pflegt, mit heftigen Stürmen und Gewittern und Regen-

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 202 f.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 208.
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 209. 210.
[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 205. 216.
[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 203—205

güssen, welche letztern die durch den heißen Sommer erschöpfte Natur zugleich erquicken und befruchten. Daher diese zugleich furchtbar drohende und üppig fruchtbare Gestalt, eine riesige, da der Winter als furchtbar starke und wilde Naturmacht auch sonst als solche personifiziert wird. Seine eigentlich mit den Herden des Helios identischen und in örtlichen Überlieferungen gewöhnlich neben ihnen genannten Rinder, das sind die Tage des Jahres, wie in jener Fabel von den Herden des Helios auf der Insel Dreispitz und in der von den Rindern des Apollo, die Hermes entführt. Nur daß in dieser Fabel nicht von dem täglichen Wechsel von Licht und Dunkel die Rede ist, sondern von dem jährlichen des Sommers und des Winters, der langen und kurzen Tage: Daher Geryons Stallungen in der Gegend der Nacht und des finstern Aides sich befinden, in einer dunklen und schwer zugänglichen Höhle, deren schon die ältesten Dichter gedenken, sein Gegner aber Herakles ist, der stärkere Held des lichten Tages und der lichten Jahreszeit, welcher trotz aller Schrecknisse in seine Höhle dringt, wie Perseus in die der Gorgonen, und die entführten Rinder befreit. Darauf treibt er sie aus der nächtlichen Gegend zurück gegen Morgen, ein Segen und eine große Lust für alle Völker und Länder, durch die ihn der Weg führt, ihn und die Herde des Geryon, aber auch ein Gegenstand vieler Nachstellungen von bösen Riesen und gefährlichen Recken, so daß er eine ganze Kette von Abenteuern zu bestehen hatte. Zuletzt werden die Tiere der argivischen Hera, der hehren Königin des Himmels, als Opfer dargebracht.'

Es lag sehr nahe, bei diesem Mythus an die oft und in unendlichen Variationen erzählte Heldentat des Indra zu denken, der die himmlischen Rinder aus der Wolkenhöhle, ihrem Stalle, befreit, und ihren Segen der Menschenwelt wiederschenkt. So bemerkt denn auch Preller schon mit Berufung auf Kuhn: ‚Auch die Vedas kennen dieses Bild von der Höhle, in welcher die gestohlenen Himmelskühe versteckt werden, bis Indra sie wieder befreit, doch wird es gewöhnlich anders gedeutet.'[1]) Es ist gewiß wahrscheinlich, daß hier zunächst und in erster Linie das Bild des Wolkenbergs mit seiner Wolkenhöhle vorschwebt, die der Gewittergott Indra mit dem Donnerkeil spaltet, um die Kühe daraus zu befreien, die bald als befruchtende Regengüsse, bald als Sonnenrinder erscheinen, in oft sich wiederholenden, wechselnden Bildern. Es ist aber auch längst schon bemerkt worden, daß mit dem Gewitterbilde sich vielfach das Bild der Befreiung des Sonnenlichtes aus dem Dunkel der Nacht mischt und verbindet, und zwar in einer Weise, daß es nicht selten unmöglich ist, zwischen diesen beiden Bildern scharf zu unterscheiden. Das Wiedererscheinen der Sonne nach dem Gewitter und ihr Wiedererscheinen in der Morgenfrühe, obwohl beide in der Natur nicht zu verwechseln sind, scheint doch in der mythischen Vorstellung von der großen Befreiungs- und Rettungstat des Indra an der Sonne und ihrem Licht fast wie in Eins verschmolzen zu sein. Das ist früher schon bemerkt und neuerdings wieder von Macdonell festgestellt werden.[2]) Ich glaube aber, daß hier noch eine dritte, höchst wichtige Vorstellung hinzukommt, — die alte Vorstellung von der am Jahresanfang, der mit dem Frühlingsanfang zusammenfiel, wieder erscheinenden, neu aufsteigenden jungen Sonne, der Morgenröte des neuen Jahres, — der Sonne, die aus der Gewalt des Winters gerettet ihren Siegeslauf neu beginnt. Und diese Vorstellung ist hier um so mehr berechtigt, nachdem Hillebrandt — wie früher erwähnt — es wahrscheinlich gemacht hat, daß es sich bei den Kämpfen des Indra zu einem guten Teil um den Kampf gegen die Dämonen des Winters, des Frostes und Eises handelt; daß die gefesselten, gebannten Wasser nicht selten deutlich als gefrorene Wasser charakterisiert sind (s. oben p. 31). So kann auch der parallel damit laufende Gewinn der Sonne oder des Himmelslichts die Befreiung der Sonne aus Wintersgewalt bedeutet haben, — wenigstens ursprünglich. Wenn die Morgenröte, die neu aufsteigende junge Sonne nach den Vedaliedern ihr Erscheinen der Heldentat Indras verdankt, dann braucht damit nicht notwendig die Morgenröte des einzelnen Tages, es kann auch die des Jahres darunter verstanden sein, und ich zweifle nicht daran, daß dies die noch ältere und weit wichtigere Vorstellung ist, die aus der Ur-

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 204, Anm. 3, mit Berufung auf A. Kuhn in Haupts Zeitschrift für Deutsch. Altertum, Bd. VI., p. 119 ff.

[2]) Vgl. Macdonell, Vedic Mythology p. 61, wo er zu dem Schluß gelangt: ‚Thus there appears to be a confusion between the notion of the restoration of the sun after the darkness of the thunderstorm and the recovery of the sun from the darkness of night at dawn.'

zeit stammend in Indien nur darum etwas abgeblaßt sein mag, weil in Indien nicht mehr, wie in der europäischen Heimat der Arier, der Frühlings- und Jahresanfang so eindrucksvoll sich als ein herrlicher Sieg des Sonnenlichts über die trüben, kalten, stürmischen bösen Mächte des Winters darstellte. Aber trotzdem lebt die alte Vorstellung fort. Die Lieder an Ushas, die Morgenröte, haben im Ritual, wie Hillebrandt gezeigt hat, ihre Stelle nur am Jahresanfang, — und so erscheint Ushas in erster Linie nicht als die Morgenröte des neuen Tages, sondern als die Morgenröte des jungen Jahres, als die neu aufsteigende junge Sonne des neuen Jahres. Und wenn es beim Preis der Heldentat Indras oftmals heißt, er habe die Sonne, die Morgenröte erzeugt, geschaffen, dann unterliegt es für mich keinem Zweifel, daß es sich dabei in erster Linie um jene uralte, bei so vielen primitiven Völkern lebendige Vorstellung handelt, die Sonne müsse einmal des Jahres, und zwar zu Anfang desselben, neu erzeugt, neu geschaffen werden, womit der Ritus des Neufeuers eng verbunden ist, als der präsumptive rituelle Zeugungsakt. Erst ein starkes und allzu üppiges Wuchern ritueller Bräuche ließ in späterer Zeit diesen Zeugungsakt sich jeden Morgen neu wiederholen; ursprünglich haben wir ihn uns wohl nur als einen jährlich wiederholten zu denken.

Und so ist die Heldentat der Sonnenlichtgewinnung bei Indra neben dem Gewitter ursprünglich wohl vor allem als eine Frühlingstat zu denken und auch in den Liedern noch so zu fassen. Daß damit die Vorstellung der täglichen Morgenröte mehr und mehr versehmolz, soll darum nicht geleuguet werden. Jene ursprüngliche Vorstellung aber fällt im wesentlichen mit Prellers Deutung des Geryonesmythus zusammen. Es ist der Sieg des alten Gewitterriesen und Sonnenhelden über den bösen, feindlichen Winter, die Befreiung der lichten Sonnenrinder aus seiner Gewalt, der Neubeginn des Frühlings und zugleich des Jahres, wenigstens nach der ältesten Anschauung.[1])

Wir haben damit die Vergleichung nur im allgemeinsten Umriß angedeutet. Der Veda aber bietet uns weit mehr und hilft uns weiter. Wir finden in ihm so merkwürdige Entsprechungen zu dem Kampfe des Herakles mit Geryones, daß jeder Zweifel an der Urverwandtschaft dieser Mythen ausgeschlossen sein dürfte. Auch Indra bezwingt einen furchtbaren, laut brüllenden, dreiköpfigen Dämon, der als der allgestaltige Sohn des Tvashṭar, Tvâshṭra Viçvarûpa, bezeichnet wird. Er reißt ihm seine drei Köpfe ab und erbeutet die Kühe. Daß der Mythus gerade in dieser Form besonders alt sein dürfte, dafür spricht der Umstand, dass dieselbe Tat auch dem mythischen Vorgänger des Indra, dem Trita Âptya zugeschrieben wird, der dabei zu einem Helfershelfer, ja zu einem Sohne des Indra gemacht wird, — wie etwa auch der mythische Vorgänger des Loki, der Fenriswolf, in der nordischen Sage zu dessen Sohne gemacht worden ist und ähnliches ja auch sonst noch vorkommt. Es spricht dafür fast in noch höherem Grade der Umstand, daß wir auch im Avesta eine deutliche Parallele antreffen, die Tat eines der größten mythischen Helden Persiens, dessen Name schon seine Verwandtschaft mit Trita Âptya und weiter darum auch mit Indra außer Zweifel stellt. Es ist der früher schon von uns besprochene Thraêtaona Âthwyâna, der die verderbliche Schlange, azhi dahâka, bezwingt, das furchtbare Ungetüm mit

[1]) Die wichtige Vorstellung, daß Indra die Sonne, resp. auch die Morgenröte bei seinem großen Siege geradezu erzeugt, sei hier durch einige charakteristische Stellen belegt. So heißt es RV 2, 19, 3 ‚der große Indra, der Ahitöter, setzte die Flut der Wasser in Bewegung, zum Meere hin; er erzeugte die Sonne, er fand die Kühe auf' (ájanayat sûryaṃ vidád gâḥ). Die Erzeugung der Sonne und Auffindung der Kühe, d. h. doch wohl der Strahlen des Lichts, ist augenscheinlich eins und dasselbe, d. h. die oft gerühmte ‚Gewinnung des Himmelslichts' (svarshâti cf. unten). Ferner RV 1, 32, 4 ‚Als du, o Indra, den Erstgeborenen der Drachen (áhi) tötetest, — da erzeugtest du Sonne, Himmel und Morgenröte und fandest nun keinen Gegner mehr' (át sûryaṃ janáyan dyâṃ ushásam); RV 6, 30, 5: ‚Du, Indra, hast die Tore des Wassers, die Feste des Berges erbrochen, du wardst der König der Welt und der Menschen, zugleich die Sonne erzeugend, den Himmel, die Morgenröte.' RV 3, 49, 1 wird Indra der, Erzeuger der Sonne' genannt (janitâ sûryasya); RV 2, 12, 7: ‚Der die Sonne, der die Morgenröte erzeugte, der die Wasser leitet (lenkt, führt), das, ihr Leute, ist Indra!' (yáḥ sûryaṃ yá ushásaṃ jajâna yó apâṃ netâ sá janâsa índraḥ). RV 2, 21, 4 ‚Indra, dem gut geopfert wird, erzeugte die Morgenröte, das Himmelslicht' (índraḥ suyajñá ushásaḥ svàr janat). RV 3, 31, 15: ‚Indra mit seinen Mannen vereint erzeugte strahlend zugleich die Sonne, die Morgenröte, Wohlfahrt, das Feuer' (índro nṛíbhir ajanad dívyânaḥ sâkáṃ sûryaṃ ushásaṃ gâtúm agním). RV 3, 32, 8 ‚Er, der die Erde und den Himmel dort festmachte, er orzeugte die Sonne, die Morgenröte, der wunderkräftige' (jajâna sûryam ushásaṃ sudáṃsâḥ). — Man sieht, wie oft hier neben der Sonne die Morgenröte genannt wird. Beim Gewittervorgang aber gibt es keine Morgenröte. Es kann nur von der Morgenfrühe oder vom Frühling, dem Neubeginn des Jahres, die Rede sein. Die letztere Vorstellung halte ich für die ältere, wichtigere, ohne die erstere rigoros ausschließen zu wollen.

drei Rachen, drei Schwänzen, sechs Augen und tausend Kräften.[1]) Wir sehen also die ganze Reihe verwandter mythischer Helden — Herakles, Indra, Trita Âptya, Thraêtaona Âthwyâna — solch ein Ungeheuer mit drei Köpfen bekämpfen und umbringen. Auch Feridun, der in der persischen Heldensage den Tyrannen Zohak (= azhi dahâka) vernichtet, ist noch ein Reflex desselben Mythus.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert vor allem eine Prüfung jener Stellen des Veda, in denen die erwähnte Heldentat des Indra, respektive auch des Trita Âptya geschildert wird. Da sie nicht zahlreich sind, lassen sie sich leicht überblicken.

In einem merkwürdigen Indra-Liede des Rigveda, das auch von der Tötung des Eberdämons berichtet und das uns noch um andrer Angaben willen weiterhin bedeutungsvoll werden dürfte, finden wir die Bezwingung des dreiköpfigen Brüllers in folgenden Worten kurz erwähnt:

RV 10, 99, 6: ‚Er, der Hausherr, hat den laut brüllenden Dämon, den sechsäugigen, dreiköpfigen bewältigt.[2])

Das Wichtigste in der äußeren Charakteristik des Dämons, seine Dreiköpfigkeit und sein lautes Brüllen, ist hier deutlich hervorgehoben. Der dreiköpfige Brüller (tuvíráva) stimmt auffallend zu dem dreiköpfigen Brüller Geryones. Die Sechsäugigkeit scheint sich schon aus der Dreiköpfigkeit zu ergeben, wenn auch natürlich bei solchen Fabelwesen nicht mit Notwendigkeit. Und so mag es immerhin noch besonders bemerkt werden, daß auch der von Thraêtaona Âthwyâna bezwungene Drache (azhi dahâka) ausdrücklich als sechsäugig bezeichnet wird. Der folgende Halbvers erwähnt die Tötung des Ebers durch Trita Âptya, der dabei durch Indras Kraft gestärkt worden sei, und so hat man den Eindruck, daß Trita wohl auch bei der Bezwingung des dreiköpfigen Brüllers dem Helden zur Seite gestanden habe. Ein derartiges Bild der Situation gewinnt man aber noch deutlicher aus einer andern Stelle des Rigveda, die zugleich den Namen des dreiköpfigen Dämons nennt und von der Erbeutung seiner Kühe berichtet. Ich meine die drei letzten Verse des Liedes RV 10, 8, die ich folgendermaßen übersetze:

RV 10, 8, 7: ‚Durch seine (d. h. Agnis) Weisheit in der Höhle den Trunk suchend, nach Art des höchsten Vaters, strebend in der Eltern Schoß, geht Trita auf die Waffen los, als verwandt (und daher ihm zukommend) sei beanspruchend.[3])

8. Die väterlichen Waffen kennend kämpfte Âptya, von Indra angetrieben, und nachdem er den dreiköpfigen, siebenstrahligen[4]) getötet hatte, trieb Trita des Tvashṭarsohnes Kühe heraus;

9. Den nach großer Kraft emporstrebenden (Dämon) hat der Herrseher Indra herabgeschmettert, den sich dünkenden! Indem er sich die Kühe des Tvâshṭra Viçvarûpa aneignete, riß er ihm die drei Häupter ab.‘[5])

[1]) Vgl. oben p. 8.

[2]) sá íd dâsaṃ tuvirávam pátir dán shaḷakshám triçîrshâṇaṃ damanyat. Es dürfte des Metrums wegen adamanyat zu lesen sein. In der Übersetzung von pátir dán habe ich mich Roth und Grassmann angeschlossen, aus formellen Gründen. Sehr einleuchtend und befriedigend ist aber die Bezeichnung des Indra als ‚Hausherr‘ freilich nicht.

[3]) Ich lese pîtím ‚Trunk‘ statt dhîtím ‚Andacht, Andachtslied, Gebet‘ oder allenfalls ‚Absicht‘, womit ich hier nichts anzufangen weiß. Das Wort vavrá heißt ‚Höhle‘, wie Ludwig auch ganz richtig übersetzt, während es Grassmann durch ‚Brunnen‘ wiedergibt: ‚Durch seine Kraft kommt Trita, der im Brunnen Gebet erstrebt nach Art des höchsten Vaters, nach Huld verlangend zu dem Sitz der Eltern, verbrüdert nennend seine scharfen Waffen.‘ Er sieht also hier in Trita denselben Mann oder niederen Gott, von dem RV 1, 105, 17 und darnach auch die spätere Legende berichtet, daß er in einen Brunnen oder eine Grube (kûpa) geworfen oder gefallen die Götter um Hilfe angerufen habe. Nach dem Mahâbhârata 9, 2094 soll er im Brunnen Soma bereitet haben (vgl. BR s. v. tritá). Wie auch diese Geschichte zu erklären sein mag, an unserer Stelle ist zweifellos von dem alten Gotte Trita Âptya die Rede, der ein Vorgänger und dann — wie hier — ein Helfer des Indra bei seinen Heldentaten ist, — hier augenscheinlich als sein Sohn bezeichnet, der sich der Waffen des Vaters bedient. Er sucht in der Höhle den Trunk, d. h. den Soma in der Wolkenhöhle, wie Indra das zu tun pflegt, ergreift die Waffen des Vaters und erschlägt mit ihnen, von Indra dazu veranlaßt, den dreiköpfigen Dämon.

[4]) saptáraçmi, von Grassmann wohl unrichtig durch ‚mit sieben Zungen‘ übersetzt.

[5]) Daß die Kühe, die Indra dem Dämon abgewinnt, nicht immer die Wasser, sondern wechselnd mit dieser Vorstellung nicht selten Lichtkühe, Sonnenkühe, die Strahlen der Sonne oder Morgenröte, kurz Lichterscheinungen sind, ist oft genug bemerkt worden (cf. Macdonell a. a. O. p. 61). Oft ist nur von den Kühen oder Rindern die Rede, ohne daß man weiß, ob Wasser oder Licht oder auch beides gemeint ist. Bisweilen aber sind spezielle Hinweise auf eines oder das andre vorhanden. So dürfte doch wohl, wenigstens in der Regel, das Licht gemeint sein, wenn die Kühe ausdrücklich als rote oder rötliche bezeichnet werden (usríyá, usrá), in welchem Bilde auch die Morgenröte selbst erscheint. So heißt es z. B. RV 6, 17, 5, daß Indra, durch den Soma gestärkt, die Sonne und die Morgenröte aufleuchten ließ, die Festen brechend, daß er den großen unerschütterlichen Fels von seinem Sitze stieß, der die Kühe umschloß; und v. 6 hören wir: Du öffnetest die Tore den roten Kühen (usríyâbhyo), aus dem festen Stall ließest Du die Kühe heraus‘ (ich lese driḍhá).

Man sieht hier deutlich: Die Besiegung und Tötung des dreiköpfigen Dämons, des allgestaltigen Tvashṭarsohnes, Tvâshṭra Viçvarûpa, den der früher besprochene Vers als den Brüller bezeichnete, wird ebenso wie die Erbeutung seiner Kühe sowohl dem Trita Âptya wie dem Indra zugeschrieben. Im achten Verse heißt es, Trita Âptya habe, von Indra angetrieben, mit den väterlichen Waffen die Tat vollbracht, im neunten Verse, Indra habe dieselbe ausgeführt. Der unleugbare Widerspruch löst oder richtiger erklärt sich durch die historische Betrachtung des Verhältnisses der beiden Götter. Trita ist ursprünglich der Vorgänger des Indra, der ältere Gott, von dem dieselben Heldentaten berichtet wurden wie von Indra, eine alte, schon verblassende Parallelgestalt des letzteren, die ihm so ähnlich sieht, daß die indischen Vedenerklärer ihn gar nicht als selbständige Person anerkennen wollen und seinen Namen nur als ein Beiwort des Indra (respektive auch des Vâyu) betrachten.[1]) Gewiß mit Unrecht, aber doch auch nicht ganz ohne Grund, nicht ohne jede Berechtigung, da solche Parallelgestalten gleichen Wesens sich leicht als im Grunde eins und dasselbe fassen lassen. Die alte, verblassende Parallelgestalt des Indra und ihre Heldentat lebt noch fort im Gedächtnis der Sänger, wenn sie auch nicht mehr viel bedeutet. Sie wird zum Helfer, ja zum Sohne des Indra gemacht, soll die Tat auf Indras Geheiß getan haben. Der Sänger kann aber doch nicht anders, als gleich darauf energisch betonen, Indra selbst habe die Tat vollbracht. Es ist ein Versuch, den Widerspruch auszugleichen, der darin liegt, daß dieselbe Tat beiden Göttern zugeschrieben wird. Die Ausgleichung aber bleibt eine unvollkommene, nicht wirklich durchgeführte. In Griechenland ist sie weit befriedigender erreicht, wo die Tritontochter Athene, die wir als Entsprechung des Trita Âptya bereits kennen, den Herakles nur noch als göttliche Schützerin und Helferin bei seinen Abenteuern begleitet, die eigentliche Aktion aber ihm überläßt. Wir haben aber, vom Standpunkt des Mythenforschers aus, alle Ursache, dem vedischen Sänger dafür dankbar zu sein, daß er den alten Widerspruch nur unvollkommen ausgeglichen hat und im wesentlichen bestehen läßt. Denn wir sehen daraus mit aller Bestimmtheit, daß die Bezwingung des dreiköpfigen Dämons sowohl dem Trita Âptya wie dem Indra, nacheinander und nebeneinander, zugeschrieben wurde.

Eine andre Art, beide Mythen zu verbinden und den Widerspruch auszugleichen, Indra und Trita beide an dem Sieg über Tvâshṭra Viçvarûpa zu beteiligen, findet sich in dem Liede RV 2, 11, an einer Stelle, wo auch von dem uns schon bekannten Spinnensohn, dem Âurṇavâbha, und dem Dämon Arbuda die Rede ist. Die Verse lauten:

RV 2, 11, 18: ‚Nimm an die Kraft, o Held, mit welcher du den Vritra, den Dämon Âurṇavâbha zerspellt hast; du erschlossest das Licht dem Arier; links sitzen blieb, o Indra, der Barbar.

19. Gewinn möchten wir erlangen, die wir durch deine Hilfe alle Feinde besiegen, mit dem Arier die Barbaren. Für uns hast du damals den Tvâshṭra Viçvarûpa dem Trita deiner Freundschaft[3]) ausgeliefert.

20. An dem berauschenden Keltertrank dieses Trita sich stärkend hat er den Arbuda zu Boden gestreckt; er rollte ihn wie das Rad der Sonne,[4]) spaltete die Höhle, der von den Aṅgiras begleitete Indra.‘

Hier heißt es also, daß Indra den Tvâshṭra Viçvarûpa dem Trita ausgeliefert oder überantwortet habe, — eine Wendung, die mehrfach in den Liedern vorkommt, wenn die Bezwingung des Dämons diesem oder jenem zuliebe geschieht. ‚Für uns‘, d. h. zu unsrem Nutzen, in

Oder RV 6, 32, 2: ‚Er machte hell durch die Sonne die Eltern der Weisen (d. h. beide Welten), er erbrach den Fels, — er machte los die Fessel der roten Kühe‘ (úd usríyâṇâm aspṛjau nidấnam). Ferner RV 10, 138, 2: ‚Du ließest los die Mütter, beugtest die Berge, triebst heraus die roten Kühe, trankst den lieben Meth; du ließest wachsen die Bäume durch seine Kraft, es strahlte die Sonne durch das rechterzeugte Lied‘ (úd âja usrá apibo mádhu priyám). Wasser und Licht sind hier nebeneinander genannt, wie im vorausgehenden Verse Morgenröte und Wasser bei der Züchtigung der Drachen. Die Morgenröten selbst erscheinen als die Kühe RV 3, 31, 1: ‚Ihn erkennend gingen die Morgenröten heraus, ihm entgegen, Indra ward da der alleinige Herr der Kühe.‘ Sehr deutlich ist die Bedeutung der Kühe oder Rinder als Lichterscheinungen oder -Strahlen auch RV 1, 62, 5: ‚Du hast das Dunkel enthüllt durch Morgenröte, Sonne, Kühe,‘ wo Grassmann in der Übersetzung für Kühe oder Rinder geradezu ‚Strahlen‘ sagt (vi var ushásâ sûryeṇa góbhir ándhaḥ). Rinderscharen dieser Art spiegeln auf griechischem Boden die Herden des Geryones wieder.

[1]) Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v. tritá.

[2]) RV 10, 99, 6 verteilt der Dichter die Taten so, daß er Indra die Bezwingung des dreiköpfigen Brüllers, Trita diejenige des Ebers zuschreibt.

[3]) sákhyasya tritáya, dem Trita der Freundschaft, eine eigentümliche Wendung, die nicht ganz deutlich ist, aber doch wohl den Trita als zu Indras Freunden gehörig kennzeichnen soll.

[4]) Ich lese sûryasya, wodurch der mangelhafte Vers gebessert wird.

unsrem Interesse hast Du die Tat getan, sagt der Sänger von Indra, und doch den Dämon dem Trita überliefert. Und gleich darauf ist davon die Rede, daß Indra sich an dem Somatrank des Trita gekräftigt habe, ehe er den Arbuda zu Boden streckte. So erscheint denn Trita hier wie einer jener mythischen Verehrer des Gottes, denen zuliebe er seine Taten tut, — ähnlich etwa wie Kutsa, für den Indra den Çushṇa bezwingt u. a. m. Es ist das eine Variante des Mythus, die jünger sein dürfte als die ersterwähnte Darstellung, nach welcher Trita dem Indra bei seiner Tat behilflich ist, auf sein Geheiß selbst handelnd vorgeht. Also Indra tut die Tat, — er tut sie mit und neben Trita, er tut sie für diesen, — das sind die verschiedenen Fassungen, in denen die Geschichte im Rigveda erzählt wird.[1])

Für unsere Vergleichung mit dem Heraklesmythus ist vor allem die Tatsache wichtig, daß Indra den dreiköpfigen, laut brüllenden Dämon erschlägt und ihm seine Rinder abgewinnt. Das ist der Kern der Geryonesgeschichte. Doch zu manchem Detail dieser letzteren bietet der Veda noch weitere Entsprechungen.

Die Herde des Geryones wird von dem Hunde Orthros und dem Hirten Eurytion bewacht, die Herakles beide bezwingt, bevor er noch mit dem dreiköpfigen Riesen in Kampf gerät. In dem Hunde Orthros hat man schon längst den vedischen Dämon Vritra zu erkennen geglaubt, — wie ich meine, mit Recht. Die Namensform Orthros ist gut bezeugt, neben der gleichfalls erscheinenden Form Orthos.[2]) Sie läßt sich ohne große lautliche Schwierigkeiten mit dem Namen Vritra vermitteln, und diese Gleichsetzung ergibt einen weit besseren Sinn, als wenn man den Namen Orthros mit dem gleichlautenden Worte (ἔρθρος) zusammenbringt, das den Morgen, die frühe Morgenzeit bedeutet. Die Morgenfrühe als Wächterhund des Riesen erscheint kaum sehr überzeugend, und ob man den Namen als ‚den mit dem frühen Morgen Wachen' deuten darf, ist wohl sehr fraglich, da das Wachsein, also die Hauptsache, doch eigentlich gar nicht in dem Worte liegt.[3]) Dagegen liegt es sehr nahe, in dem Wächterhunde des dreiköpfigen Ungeheuers eine jener Dämonengestalten zu vermuten, die der Heldentat des Indra feindselig und hindernd entgegenstehen. Die häufigste Bezeichnung derselben ist Vritra, ein Wort, das ursprünglich der ‚Verhüller' oder der ‚Abwehrer, Hinderer' bedeutet haben mag, dann aber geradezu die allgemeine Bedeutung ‚Feind' gewinnt, weil Vritra gewissermaßen als der typische Götterfeind, der Feind des großen göttlichen Helden Indra erscheint. Dieser letztere heißt bekanntlich — häufiger als irgend welche andre Götter — der Vritratöter, Vritrahan, und wie alt diese Bezeichnung ist, sehen wir daraus, daß das Wort auch im Avesta lebendig ist, in der Form verethrajan, was die allgemeine Bedeutung ‚siegreich schlagend, sieghaft' angenommen hat, während die nahverwandte Form verethraghna ‚Sieg, Sieghaftigkeit' oder auch einen ‚Genius des Sieges' bezeichnet. Es ist immerhin bemerkenswert, daß dieser Verethraghna, der im Avesta als kriegerischer Eber vor Mithra hergeht, von den Griechen mit Herakles identifiziert wurde. In den griechisch-römischen Skulpturen jener Zeit, wo der Mithras-Dienst sich über die altklassische Welt ausgebreitet hatte, erscheint die bekannte Gestalt des Herakles-Herkules als Darstellung des Verethraghna, respektive Artagnes, wie der Name hier umgestaltet wird.[4])

In den vedischen Schilderungen der Heldentat des Indra treten nicht selten mehrere Dämonen nebeneinander auf, wie wir das bereits an einigen Beispielen früher gesehen haben. Auch zeigte sich uns bereits ein Gegenbild dazu in der Heraklessage, wo neben der lernäischen Hydra der Seekrebs auftaucht und den Helden angreift. Es hat daher von vornherein durchaus nichts Unwahrscheinliches, wenn wir in dem zweiköpfigen

[1]) Von einem Tvashṭarsohn ist noch einmal im Veda die Rede, doch trägt er da nicht den Beinamen Viçvarûpa und hat ursprünglich mit dem bösen dreiköpfigen Dämon gar nichts gemein. Nach RV 10, 76, 3 wurden bei dem an Rindern und Rossen reichen Tvâshṭra Opfer an Opfer angereiht. Es scheint darnach eher ein Frommer der Vorzeit als ein böser Dämon gemeint.

[2]) Vgl. Preller a. a. O. II p. 203 Anm.; Gruppe a. a. O. I p. 469 Anm. 3. Gruppe hält die Form Ὄρθρος für das Ursprüngliche und bemerkt dazu: ‚Von dieser Seite her wäre also die aus anderen Gründen sehr anfechtbare Zusammenstellung des Namens Ὄρθρος mit Vritra immerhin möglich.'

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 202.

[4]) Vgl. Roschers Lexicon der griech. und röm. Mythologie, s. v. Mithras, p. 3043. 3032. — In dem Kultus, den König Antiochus von Kommagene (69—34 vor Chr.), getreu den Überlieferungen seiner persischen und griechischen Vorfahren, begründete, finden wir neben Zeus-Oromazdes und Apollon-Mithras als dritten den Artagnes (Verethraghna)-Herakles; a. a. O. p. 3031. 3032

Hunde und dem Hirten des Geryones ähnliche alte dämonische Wesen in entsprechender Umwandlung vermuten. Der Name Vṛitra, den wir im Orthros wiedererkennen, erscheint da als die allgemeinste und häufigste Bezeichnung aller dieser Wesen durchaus passend und angemessen. Es kann uns auch in keiner Weise wundernehmen, wenn er hier gerade die Hundegestalt zeigt.

Für einen Wächter der Herden und Abwehrer etwaiger Angriffe auf dieselben war wohl keine Gestalt passender und natürlicher als gerade die des Hundes. Das Ungewöhnliche und Dämonische gerade dieses speziellen Hundes wird dabei durch seine Zweiköpfigkeit wohl hinreichend angedeutet. Aber auch der Hirt Eurytion ist möglicherweise ähnlichen Ursprungs. Sein Name bezeichnet ihn als den Strömer, den recht Strömenden oder Fließenden. Da darf wohl daran erinnert werden, daß unter den von Indra besiegten Dämonen der Wolkenregion auch ein Arṇava auftaucht, dessen Name sich am besten durch der ‚Wallende, Wogende oder Strömende' wiedergeben läßt, von arṇa ‚Woge, Flut', respektive auch arṇas ‚die wallende, wogende, strömende Flut' der Gewässer, — ein Wort, das gerade von der Entlassung der Wasserfluten im Indramythus gern gebraucht wird. Arṇava scheint einmal Beiname des uns schon bekannten Dämons Arbuda zu sein (RV 10, 67, 12), wir finden das Wort aber auch an einer andern Stelle selbständig als Bezeichnung des von Indra getöteten Dämons, und zwar RV 10, 111, 4: ‚Indra hat mit Macht des großen Arṇava Ordnungen vernichtet', — wobei es ziemlich gleichgültig bleibt, ob wir etwa in diesem Arṇava wiederum den Arbuda sehen wollen oder nicht. Ebenso erscheint einmal ein Arṇa, der ‚Wogende, Wallende, Strömende' als von Indra besiegter Gegner, der wohl auch ursprünglich dämonischen Charakter hatte.[1])

Eurytion würde seinem begrifflichen Inhalt nach dasselbe bedeuten wie diese Gegner des Indra, Arṇava und Arṇa. Er könnte darnach ganz wohl in die gleiche Reihe von Wesen gehören, ohne daß wir eine speziellere Identifikation wagen wollen. Ein Orthros und ein Eurytion neben dem dreiköpfigen Riesen Geryones bedeutet aber ohne Zweifel ungefähr dasselbe wie ein Vṛitra und ein Arṇava neben dem dreiköpfigen Brüller im Veda, — und daß diese Kombination ganz im Geiste des vedischen Mythus wäre, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Aus den alten Dämonen sind Hirt und Hund der Rinderherden des Geryones geworden, eine Wandlung, die ganz der künstlerischen Gestaltungskraft der Griechen entspricht.

Was die Situation des Mythus im allgemeinen betrifft, läßt sich noch hinzufügen, daß das mythische Eiland Erytheia in den Fluten des fernen, fabelhaften Okeanos ganz wohl der Wolkeninsel im Luftmeer entsprechen dürfte, wo Indra seine Taten tut. Höchst merkwürdig aber fällt auch noch der Name des Okeanos selbst mit einem Beiwort zusammen, das im Veda nicht selten die Wolkenschlange oder der Wolkendrache Ahi-Vṛitra erhält, — âçáyâna, der Umlagernde oder der dabei, daneben Lagernde, denn an den himmlischen Wassern, dem himmlischen Strom oder den Wolkenhügeln lagert er ja. Diese Übereinstimmung ist noch nicht recht aufgeklärt, darf aber nicht unerwähnt bleiben.[2])

Wir werden weiterhin sehen, daß auch Indra im Paṇi-Mythus, einer eigentümlichen Fassung seiner rettenden Heldentat, die Rasâ, eine Art indischen Okeanos überschreiten muß, um an den Ort seines Kampfes und Sieges zu gelangen. Hier scheint mir eine deutliche Parallele zu der griechischen Vorstellung von des Herakles Fahrt über den Okeanos vorzuliegen.

Im übrigen haben wir bereits früher bemerkt, daß die Geryonessage nicht stets und ausschließlich im äußersten Westen auf der Okeanosinsel lokalisiert wird, sondern daß sich noch gar manche andere Lokalisationen finden, wenn auch jene Fassung des Mythus besonders geläufig und verbreitet war. Selbst in Mykenae glaubt Preller eine ähnliche Überlieferung erkennen zu sollen.

[1]) RV 4, 30, 18. Neben Arṇa wird hier Citraratha genannt, — ein Name, den später bekanntlich der König der Gandharven trägt. Schon RV 8, 10, 27 ist es Name eines Gandharven.

[2]) Bemerkenswert ist wohl noch der Umstand, daß Herakles auf seiner Fahrt nach Erytheia ‚durch eine drohende Erscheinung des Okeanos und eine heftige Wallung der Urflut beunruhigt' wird, ‚worauf er seinen Bogen spannt und gleich gibt Okeanos sich zur Ruhe'. Preller bezeichnet gerade diesen Zug als einen altertümlichen, der an die Sagen von Apollo Delphinius und von den Dioskuren erinnere (vgl. Preller, a. a. O. II p. 210). Liegt vielleicht in demselben eine Erinnerung daran verborgen, daß dieses große Flutwesen selbst ursprünglich dem Herakles feindlich ist, die Insel — ursprünglich die Wolkeninsel — umlagert, die die von dem Helden begehrten Rinder birgt? Und der Held bezwingt den Widerstand durch das bloße Spannen seines Bogens, wie der Wolkenfels sich gelegentlich schon durch die bloße Furcht vor Indra auftut. Ich halte diesen Zusammenhang nicht für unwahrscheinlich.

‚Bestimmter sind die Andeutungen der Fabel in Akarnanien, Epiros und Illyrien, in denen ausdrücklich von Geryon und seinen Herden und von Erytheia und den Herden des Helios die Rede ist. So namentlich in der Gegend von Apollonia und Orikos am jonischen Meerbusen, wo es ein Gefilde namens Erytheia gab, auf welchem Geryones der Sage nach seine Herde geweidet hatte und zugleich ein Dienst des Helios mit heiligen Herden bestand, welche unter Aufsicht der angesehensten Bürger von Apollonia des Tages auf den Weiden des Flusses Aoos geweidet wurden, nachts aber in einer Höhle fern von der Stadt ihre Stallung hatten. Also werden wir ähnliche Verhältnisse in anderen Gegenden voraussetzen dürfen, wie zu Ambrakia und in dem Lande der Amphilochen, wo nach der Behauptung des alten Geographen Hekataeos Erytheia und das Reich des Geryon zu suchen wäre, nicht in dem fernen Westen außerhalb der Heraklessäulen, wohin es der gewöhnliche Glaube versetze, ferner in Epirus und Chaonien, wo eine ausgezeichnete Rindviehzucht sich gleichfalls auf den Vorgang des Geryones berief, so steif und fest glaubte man an die historische Wirklichkeit seiner berühmten Herde. Und so hat es offenbar noch manche andre örtliche Tradition von diesen bedeutungsvollen Herden, den Räubern, die sich an ihnen vergriffen, der Strafe des Herakles gegeben, welche später sämtlich mit den übrigen Erzählungen von der Geryonsfahrt zu einem Ganzen verarbeitet worden sind.‘ [1])

Auf dem Rückweg aus Erytheia nach Mykenae gerät Herakles in Rom mit dem räuberischen, feuerspeienden Ungetüm Caeus in Streit. Dieser Cacus haust in einer Höhle des Aventin am Tiber, macht die ganze Umgegend unsicher und vergreift sich auch an den Herden des Herakles, indem er einige der Rinder heimlich am Schwanze in seine Höhle hineinzieht. Das Gebrüll der Rinder verrät den Raub, aber der Räuber will sie nicht herausgeben. Als Herakles ihn angreift, speit er dem Helden dicken Rauch und Flammen entgegen, wird aber dann von diesem mit seiner Keule [2]) erschlagen. Diese Geschichte ist offenbar ursprünglich nichts als eine Variante derselben Heldentat, die in Erytheia geschehen sein soll und die auch in Indien in so mancherlei Variationen von Indra erzählt wird. Sie ist wohl aus griechischer Tradition in die Sage Italiens geflossen, wo es möglicherweise aber auch früher schon verwandte Fabeln gegeben haben mag.

Eine andre Variante finden wir in Sizilien lokalisiert, beim Berge Eryx. Dort haust ein Riese gleichen Namens, ein Sohn des Butes, d. h. des Rinderhirten, der sich einen verlaufenen Stier der Herde des Herakles aneignet. Er steckt denselben in seine Herde und will ihn nicht herausgeben. Auch er wird natürlich dann von Herakles bezwungen. [3]) Wieder haben wir hier den Kampf des Helden mit einem räuberischen, riesig gedachten Besitzer von Rinderherden.

Origineller und wichtiger, für die Vergleichung in besonderer Weise fruchtbar ist eine andre Variante oder verwandte Sagenbildung, das Abenteuer des Herakles mit dem Riesen Alkyoneus, der ebenfalls als Rinderhirt und räuberischer Entführer der Sonnenrinder gedacht wird. Sein Name, der auch in der Gigantomachie genannt wird, deutet ‚auf Frost und Eis und auf die Zeit der kürzesten Tage‘, daher Preller wohl mit Recht in ihm ‚eine andre Personifikation des Winters‘ sieht. Es heißt auch ausdrücklich von ihm, ‚er habe die Kühe des Sonnengottes aus Erytheia hinweggetrieben‘, und der Sonnenheld Herakles erscheint bei ihm ebenso wie bei Geryones als der siegreiche Gegner. [4]) Es sind namentlich verschiedene merkwürdige Vasenbilder, welche uns diesen Mythus lebendig und anschaulich vorführen. ‚Alkyoneus wird auf diesen Bildern immer als ein Riese von kolossaler Größe dargestellt, und zwar entweder in einen tiefen Schlaf versunken oder sich mit Mühe aus demselben aufrichtend, übrigens nach Art der Riesen ungeschlacht und mit einer Keule bewaffnet. Herakles überfällt ihn mit dem gewöhnlichen Beistande der Athena und des Hermes, auch des erstarrenden Todesschlafs, wie es scheint, welcher in Gestalt einer kleinen Flügelfigur nach Art der Keren zur Bezwingung des Riesen beiträgt. Also eigentlich ein Abenteuer für sich, wie es denn auch von Pindar bei wiederholter Erwähnung in diesem Sinne erzählt wird und die Taten und Abenteuer des Herakles überhaupt erst

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 205. 206.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 113; Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl. p. 287. 288. — M. Bréal, Hercule et Cacus, 1863.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 214. 215.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 206.

durch die kombinierende Sagendichtung in einen fortlaufenden Zusammenhang verwebt worden sind. So ist auch Alkyoneus später zu einer Episode geworden, bald der Gigantomachie von Phlegra, bald der Sage von der Heimkehr des Herakles mit den Rindern des Geryon, auf welche der Riese nun auf demselben thrakischen Isthmos von Pallene, wo jene Gigantomachie spielt, einen Angriff macht, einen so gewaltigen Felsen schleudernd (man zeigte ihn an Ort und Stelle), daß zwölf Wagen und vierundzwanzig Mann darunter begraben wurden. Immer fällt er den Herakles; doch sieht man leicht, daß in der älteren und unabhängigen Erzählung der erstarrende Schlaf, der ihn seiner Wehrkraft beraubte, eine Hauptsache gewesen sein muß. Es ist der Schlaf des Winters, in welchem ihm die Augen fest zufallen, wie jene Bilder es zeigen; wie es in deutschen Liedern, die von dem Kampfe zwischen Sommer und Winter singen, heißt, daß dem Winter, wenn der Sommer über ihn kommt, die Augen ausgehen, daß er gefangen daliege, seine Sache ganz verloren habe usw.'[1])

Der reichen und vollen Sagengestaltung Griechenlands, mit Herakles als dem Helden des Sommers, Alkyoneus oder Geryones als Personifikationen des Winters, stehen im deutschen Liede, wie Preller richtig dazu bemerkt, nur ‚die verkümmerten Nachklänge einer Vergangenheit, welcher durch das Christentum die Wurzeln ihres Lebens abgeschnitten wurden', gegenüber. Der Rigveda aber bietet uns in ganz andrer Weise deutlich entsprechende mythische Bilder, die mit dem Alkyoneus-Abenteuer des Herakles gerade in dem meist charakteristischen Punkt, dem tiefen, festen Schlafe des dämonischen Gegners, ganz auffallend übereinstimmen. Wir können dabei von der Deutung auf den Kampf zwischen Sommer und Winter zunächst ganz absehen. Das Wesentliche ist die Übereinstimmung des mythischen Bildes.

Auch Indra trifft nach ein paar Liedern des Rigveda den bösen Wolkendämon Ahi-Vritra entweder schlafend, unerweckbar schlafend, an oder versetzt denselben in Schlaf, — und wenn es heißt, daß er dies mit seinem Donnerkeil getan habe, dann kann allerdings kaum daran gezweifelt werden, welch ein Schlaf das war.

So hören wir in einem kraftvollen Indra-Liede (RV 4, 19) zu Anfang, alle Götter, Erd und Himmel hätten ihn, den erhabenen Indra allein zur Vritratötung erwählt, die Götter hätten abgedankt wie Greise, Indra wäre der Herr geworden, habe den flutumlagernden Drachen getötet, für alle die (himmlischen) Kühe die Bahnen gerissen. Und dann folgt die merkwürdige Schilderung:

RV 4, 19, 3: ‚Den unersättlichen, ausgestreckt liegenden, den unerweckbaren, nicht erwachenden, schlafenden, den Ahi, der an den sieben Hügeln lagerte, hast du, o Indra, mit dem Donnerkeil entzwei geschnitten, an der Stelle, wo es kein Gelenk gab.'

Schlafend, unerweckbar, nicht erwachend trifft Indra den bösen riesigen Drachen, dem er all die Kühe entreißen will, von denen es im Verse zuvor heißt, er habe ihnen die Bahnen geschaffen. Schlafend, unerweckbar, nicht erwachend — man glaubt eines jener altgriechischen Bilder, die das Alkyoneus-Abenteuer darstellen, in das Indische übersetzt vor sich zu sehen, in der Sprache des vedischen Mythus geschildert.

An einer andern Stelle, die wir schon früher anzuführen Veranlassung hatten, ist es deutlich gesagt, daß Indra mit seinem Donnerkeil den Vritra in Schlaf versetzt habe:

RV 1, 121, 11: ‚Du hast den an den Strömen lagernden Vritra mit Macht durch deinen Donnerkeil in Schlaf versetzt, den Eber.'

Es kann kein Zweifel sein, daß hier von dem erstarrenden Todesschlaf die Rede ist, denn andern Schlaf wird der Donnerkeil schwerlich bewirken. Man muß dabei aber wieder an jene griechischen Vasenbilder denken, an die Flügelfigur nach Art der Keren, die den Herakles begleitet und den von ihm bewirkten erstarrenden Todesschlaf andeutet. Wir sehen Indra einmal den Ahi unerweckbar schlafend antreffen und mit dem Donnerkeil spalten, das andere Mal versetzt er mit Hilfe des Donnerkeils den Vritra in Schlaf — und beide Varianten lassen sich aus den griechischen Bildern herauslesen: Herakles trifft den Alkyoneus schlafend; er kommt in Begleitung der Ker, die den Riesen in Todesschlaf versenkt. Es ist kaum möglich, größere Übereinstimmung im Mythus zweier so lange schon getrennter Brüdervölker zu verlangen.

Doch der Veda bietet uns noch eine andre merkwürdige Variante dieses Mythus. Unter den vielen dämonischen Gegnern des Indra erscheint auch ein Paar, Dhuni und Cumuri genannt. Der Name des Dhuni bedeutet offenbar den Lärmen-

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 206. 207. Die Sperrungen rühren von mir her.

den oder Tosenden und erinnert also deutlich an den gewaltig brüllenden dreiköpfigen Dämon Tvâshṭra Viçvarûpa, der dem griechischen Geryones entspricht, — während der Name des Cumuri dunkel bleibt. Von diesem Dämonenpaar, das einmal auch im Dvandva-Kompositum verbunden erscheint, heißt es nun ebenfalls, Indra habe dasselbe in Schlaf versetzt, — und zwar scheint es sich hier um das Einschläfern zu handeln, das dem Todesstreich vorausgeht. Die Tat wird nach den Liedern zu Gunsten des Dabhîti getan, wohl eines mythischen Verehrers des Gottes. Es heißt:

RV 2, 15, 9: ‚Mit Schlaf bedeckend[1]) den Cumuri und Dhuni, hast du den Dämon getötet, dem Dabhîti geholfen.'

An einer andern Stelle hören wir:

RV 7, 19, 4: ‚Du hast den Dämon Cumuri und Dhuni für Dabhîti in Schlaf versetzt, so daß beide sich leicht töten ließen.'[2])

Ferner haben wir noch zwei Stellen im sechsten Buche des Rigveda:

6, 26, 6: ‚Am Glauben dich freuend und am Somatrunk hast du, o Indra, den Cumuri in Schlaf versetzt', — wo einmal ausnahmsweise Cumuri allein genannt ist. Dagegen hören wir wieder von beiden Dämonen, wie auch von Dabhîti:

6, 20, 13: ‚dies alles ist Dein (Werk), o Indra, im Kampfe! Es schlafen Dhuni und Cumuri, die beiden, welche du in Schlaf versetztest. Da glänzte vor dir Dabhîti mit seinem Soma, kelternd, Brennholz bringend und kochend.' — Hier scheint der Schlaf denn doch wiederum als Todesschlaf gedacht zu sein, in den der Gott die Dämonen versetzte, — oder es ist auch bei der Wiederholung des Verbums an ein Doppeltes gedacht, das vorausgehende Einschläfern und die Tötung: Sie schlafen beide nun für immer, die du damals einschläfertest![3])

Noch zweimal wird im Rigveda die Bezwingung des Dhuni und Cumuri durch Indra erwähnt, ohne daß des Einschläferns dabei ausdrücklich gedacht würde (RV 6, 18, 8; 10, 113, 9). Doch lehren uns die angeführten Stellen deutlich genug, daß gerade dieser Zug der Sage von Dhuni und Cumuri besonders charakteristisch ist und sie von der großen Menge der sonstigen Kämpfe und Siege des Indra über böse Dämonen deutlich abhebt. Daß wir hier zwei dämonische Gegner vereint dem Indra gegenüber finden, ist in keiner Weise auffallend und nur allenfalls die ständige Verbindung gerade dieser zwei bemerkenswert. Ihrem Wesen nach sind Dhuni und Cumuri von Ahi oder Vritra, von Tvâshṭra Viçvarûpa, dem Brüller, Arṇava u. a. m. nicht irgendwie scharf zu unterscheiden. Es sind zwei dämonische Gestalten desselben Gebietes, bei denen sich nur der Zug der Einschläferung durch Indra als speziell charakteristischer festgesetzt hat, ähnlich wie unter allen Geryones-Parallelen speziell dem Alkyoneus der Schlaf, respektive die Einschläferung charakteristisch ist. Wir wollen aber nicht vergessen, daß auch bei Ahi und Vritra dieser Zug an den beiden früher angeführten Vedastellen unzweifelhaft deutlich hervortritt, — bei diesen als eine Variante der gewöhnlichen Schilderung, in ihrer klaren und kräftigen Ausprägung aber höchst bemerkenswert.

Was die Deutung des mythischen Kampfes anbetrifft, in welchem der dreiköpfige Brüller, Ahi und Vritra, Dhuni und Cumuri dem siegreichen Indra unterliegen, geben uns die angeführten Liedertexte des Veda keine Veranlassung dazu, speziell an den Kampf des Sommers und Winters zu denken. Es ist der typische, in fast unendlichen Variationen geschilderte Kampf des Gewittergottes gegen die bösen Dämonen, bei dem man in erster Linie immer an den Gewittervorgang denken möchte, bei welchem ebensowohl die Wolkenwasser wie das Sonnenlicht aus der Gewalt tückischer böser Mächte befreit und den Menschen neu geschenkt werden. Daß bei der Heldentat Indras hiervon auszugehen ist, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Doch wir haben auch bereits bemerkt, daß bestimmte Anzeichen dafür sprechen, dieser Kampf sei erweitert und verallgemeinert nicht nur auf den Kampf des himmlischen Helden gegen die Mächte der Nacht und des Dunkels, sondern auch gegen die einer winterlichen, kalten, dunkleren und unfreundlicheren Jahreszeit bezogen und übertragen worden. Hillebrandt hat uns den Ahi-Vritra in seiner Eigenschaft als Winterdämon erkennen lassen, der durch Frost und Eis die Wasser bannt und fesselt. Auch die öfters erwähnte Erzeugung der Sonne und der Morgenröte, d. i. der jungen, neu auf-

[1]) svápnenâbhyúpyâ cúmurim dhúnim ca jaghántha dásyum prá dabhítim âvaḥ; abhi-vap bedeutet eigentlich ‚bestreuen', also ‚mit Schlaf bestreuend', d. h. natürlich in Schlaf versenkend.

[2]) Tváṃ ní dásyum cúmurim dhúnim cásvâpayo dabhítaye suhántu; das Wort suhántu ist eine unregelmäßige Dualform für suhántû ‚die beiden leicht zu tötenden'. Offenbar wird durch das Einschläfern hier die Tötung leicht gemacht.

[3]) sastó dhúnicúmurī yá ha síshvap.

steigenden Sonne erlangt nur so einen befriedigenden Sinn, und das Ritual drängt darauf hin, diese Morgenröte in erster Linie als die junge Sonne des neuen Jahres zu fassen. Es ist wahrscheinlich, daß der Mythus in der arischen Urzeit schon diese Wendung und Deutung erhielt, die bei Griechen und Germanen fortlebt, ebenso wahrscheinlich und begreiflich, daß sich dieselbe in Indien, unter ganz anderen klimatischen Bedingungen, abschwächen mußte, da hier überhaupt kein so starker Gegensatz einer kalten, finstern, stürmischen, unfreundlichen und unfruchtbaren Jahreszeit zu einer warmen, freundlichen, fruchtbaren mehr vorlag. Dennoch lebte der alte Glaube fort, daß der kampfesfrohe, siegreiche alte Gewitterriese die junge Sonne des neuen Jahres neu mache, neu schaffe, wie er auch die befruchtenden Himmelswasser befreit und schenkt, daß er daher durch seinen unendlich oft besungenen Kampf gegen die bösen neidischen Dämonen alle Fruchtbarkeit des neuen Jahres in Regen und Sonnenschein schaffe und spende. Er wurde um dieser Großtat willen fort und fort, insbesondere aber an den großen Wendepunkten des Jahres, Frühlings- und Jahresanfang, Sonnenwende, gepriesen, gefeiert, mit Soma gelabt.

Wir werden auf diesen Punkt noch weiterhin zurückzukommen Veranlassung haben. Hier war es zunächst unsre Aufgabe, den Nachweis zu liefern, daß den Abenteuern des Herakles mit Geryones und Alkyoneus in den Indramythen des Veda unzweifelhaft deutliche Entsprechungen gegenüberstehen. Und diesen Nachweis dürfen wir wohl als erbracht ansehen.

Die Äpfel der Hesperiden und Atlas.

Zwei Leistungen sind es vor allem, welche — wie wir bereits gesehen haben — dem Indra fort und fort nachgerühmt werden: die Befreiung der Wasser und die Gewinnung des Himmelslichts. Beides erreicht er durch die Besiegung und Tötung des bösen Wolkendämons und Winterdämons, respektive mehrerer solcher Dämonen. Bald wird beides zusammen erwähnt, bald wohl auch eins oder das andre für sich. Es fehlt nicht an andern Heldentaten und andern Errungenschaften des großen Sieges; dies beides aber steht doch fast immer ganz typisch im Vordergrunde der Schilderungen.

Von den Heldentaten des Herakles hängen die zuerst von uns besprochenen und verglichenen, die ja auch zeitlich als die ersten gelten, aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Regengewinnung und uraltem Regenzauber zusammen: die Tötung des nemeischen Löwen, des Repräsentanten der heißen, dürren Zeit, und die Tötung der Hydra, der Schlange, die ursprünglich wohl die Wasser verschluckt hatte und nicht herausgeben will. Mit dem Eber, der am Erymanthosflusse haust, mag es sich von Hause aus ähnlich verhalten haben, doch hat die Sage auf griechischem Boden eine andre Wendung erhalten und läßt sich am leichtesten auf den verheerenden Bergstrom deuten. Die fest damit verbundene Kentauromachie mit ihren Regengüssen und dem Schwelgen im berauschenden Trank deutet aber doch wieder auf die himmlischen Wasserströme.

Von der Sonne ist hier jedenfalls keine Rede. Dagegen finden wir in der Augeiasgeschichte die Sonnenrinder in ihrem Stall, das Aufbrechen dieses Stalles und das Leiten der Wasserströme, — also die beiden charakteristischen Hauptmomente der Indrasage, wenn auch unter neuen Verhältnissen in ganz neue Beziehung zueinander gebracht. Im Geryones-Abenteuer aber haben wir es wohl lediglich mit der Befreiung, respektive Erbeutung der Sonnenrinder zu tun, die in der Wolkenhöhle als ihrem Stall gefangen gehalten werden. Von der Gewinnung der Sonne und des himmlischen Lichtes handeln, wie ich glaube, auch die letzten noch zu besprechenden Arbeiten des Herakles, — das Herbeibringen der Hesperidenäpfel und des Kerberos. Wir betrachten zunächst das erstgenannte Abenteuer.

Die Sage vom Garten der Hesperiden und seinen goldenen Äpfeln ist eine überaus reizende. Fern im äußersten Westen, von den Fluten des Okeanos umspült, liegt ein seliges Eiland, zu dem nie ein Schiffer hingelangt. Dort fließen Quellen von Nektar und Ambrosia, und die segensprossende Erde spendet den Göttern ihre herrlichsten Gaben. Dort findet sich der Göttergarten, den die Hesperiden, die abendlichen Nymphen, hüten, sein schönster Schmuck aber ist der Wunderbaum mit

den goldenen Äpfeln, die als Symbole des Segens der schaffenden Naturkraft, der Liebe und der Fruchtbarkeit gelten. Diesen Baum des Lebens mit den goldenen Hesperidenäpfeln, wie sie gewöhnlich genannt werden, ließ die Erde zur Hochzeit der Hera erwachsen, die dort ihr erstes bräutliches Beilager mit dem Göttervater Zeus gehalten haben soll. Hera aber vertraut den wunderbaren Baum der Hut des Drachen Ladon und der hesperischen Nymphen an, d. i. der Hesperiden, deren gewöhnlich drei genannt werden: Aigle, Erytheia und Hesperia, die Strahlende, die Rötliche, die Abendliche. Es sind Namen, die den rötlichen Glanz der abendlichen Sonne widerspiegeln, — ähnlich wie jenes Eiland Erytheia, das die Rinder des Geryones barg und ebenfalls dort im fernsten Westen im Okeanos gelegen sein soll.[1]) Diese Lage des Gartens der Hesperiden darf unbedingt als die ursprüngliche und eigentliche gelten, denn die Nymphen des Abends, wie ihr Name sie kennzeichnet, sind naturgemäß dort zu suchen, wo die untergehende, die abendliche Sonne strahlt. Doch findet sich daneben bei manchen Dichtern auch eine andre Auffassung, der gemäß die Hesperiden und der stets ihnen verbundene Atlas im äußersten Norden zu suchen seien, in der Gegend der Hyperboreer, in jenem Teile des erdumgürtenden Okeanos, der nordwärts von dem fabelhaften Gebirge der Rhipaeen sich breitet.[2]) Welche Wertung man dieser Variante auch zuschreiben mag, — wichtig vor allem ist für uns die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der wunderbaren goldenen Äpfel.

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß uns hier, wie auch sonst noch öfters, die ungemein primitiv-mythologische Vorstellung der lettischen Lieder den richtigen Weg weist und uns die an sich schon naheliegende Deutung mit voller Sicherheit erkennen läßt. Nach diesen Liedern wohnt die Sonne, oder weilt doch zeitweilig, in einem Apfelgarten, dort zieht sie ein, dort schlummert und schläft sie. Des Morgens früh erhebt sich die Sonnentochter, die junge, neu aufsteigende Sonne, und die Gottessöhne, ihre glücklichen Freier, kommen und rollen den goldenen Apfel:

Stehe früh auf, Sonnentochter,
Wasche weiß den Lindentisch,
Morgen früh kommen Gottes Söhne,
Den goldenen Apfel zu wirbeln (rollen).

Wenn aber der Apfel vom Baume fällt, dann weint die Sonne:

Bitterlich weint das Sonnchen
Im Apfelgarten.
Vom Apfelbaum ist gefallen
Der goldene Apfel.
Weine nicht, Sonnchen,
Gott macht einen andern,
Von Gold, von Erz,
Von Silberchen.

Das ist, in naivster Form ausgedrückt, offenbar nichts anderes als Sonnenuntergang und Trost beim Entschwinden des goldig glänzenden Gestirns. Der goldene Apfel ist der Sonnenball selbst. Ihn wirbeln oder rollen die Gottessöhne am Morgen früh, und abends weint die Sonne, weil er vom Baume gefallen ist. Ist das Bild des Apfels einmal da, dann stellt sich ganz natürlich dazu auch der Apfelbaum ein, an dem er gewachsen, und die täglich wiederkehrende Erscheinung des Sonnenballs läßt sich leicht als eine lange Reihe solcher Äpfel fassen. Die Sonne aber schläft in dem Apfelgarten:

Einfuhr die Sonne zum Apfelgarten,
Neun Wagen zogen wohl hundert Rosse.
Schlummre, o Sonne, im Apfelgarten,
Die Augenlider voll Apfelblüten.

Ähnlich, fast noch hübscher, singt ein andres Lied:

Schlafe, schlafe, Sonnchen,
Im Apfelgarten,
Voll sind deine Äuglein,
Mit Apfelbaumblüten.[3])

Der Apfelbaum und seine Blüten existieren nur in der Phantasie der Sänger, aber es ist ein reizendes mythisches Bild, wie von selbst aus der Vorstellung des Sonnenballs als eines Apfels, respektive eines goldenen Apfels erwachsen.

Dort, wo die Sonne untergeht, wo sie einfährt mit ihrem Wagen, ist ein Apfelgarten, in dem goldene Äpfel wachsen. Da ruht und schläft die Sonne, die Augen voll Apfelblüten. Ihre Liebsten, die Gottessöhne, aber rollen am Morgen

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 31—33. 131. 461 fg.; II p. 216 fg.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 216.
[3]) Vgl. Mannhardt, Lettische Sonnenmythen, die Lieder Nr. 28—31.

früh den goldenen Apfel, den Sonnenball. Das ist in der naiven Sprache des lettischen Mythus wesentlich dieselbe Vorstellung, die wir im Hesperidengarten der Griechen zu höchster Schönheit entwickelt und vollendet sehen: der wunderbare Garten mit dem wunderbaren Baum, an dem die goldenen Äpfel wachsen, — wo Hera, die Königin des Himmels, die Sonnengöttin, die junge bräutliche Sonne an der Seite ihres geliebten, neuvermählten Gatten schlummert.

Aus dem goldenen Apfel als Sonnensymbol konnte natürlich leicht ein Symbol der Fruchtbarkeit und des Segens, der schaffenden Naturkraft überhaupt sich entwickeln, wie es in den Hesperidenäpfeln der Griechen tatsächlich vorliegt. Dieselbe Bedeutung ist aller Wahrscheinlichkeit nach in der nordischen Mythologie den wunderbaren, viel begehrten Äpfeln der Idun zuzuschreiben, die ursprünglich wohl auch nichts anderes waren als Sonnenäpfel. Und wenn in der Edda Skirner, der Diener des Himmelsgottes Freyr, bei der Werbung um Gerdhr im Namen seines Herrn der schönen Riesentochter elf ganz goldene Äpfel zum Geschenke bietet,[1]) dann handelt es sich offenbar um lockende Kleinode ähnlicher Art, Symbole der Fruchtbarkeit, wie sie dem großen Gotte der himmlischen Fruchtbarkeit mehr als jedem andern zustehen, im Grunde aber doch wiederum Sonnenäpfel. Bei den Skandinaviern scheint das Symbol ungefähr auf der gleichen Stufe der Entwicklung zu stehen wie bei den Griechen, während es sich bei den Letten ganz einfach und primitiv als ein Abbild des Sonnenballs erhalten hat. In dieser einfachen Form scheint es auch bei den Slawen noch fortzuleben, in dem montenegrinischen Gedicht von dem Pascha, der um die schöne Sonnenschwester wirbt und dabei umkommt. Mit den drei goldenen Äpfeln, die die Jungfrau zum Himmel emporwirft und fangen heißt, vernichtet sie den kühnen Freier samt seinem Gefolge.[2])

Es ist sehr möglich, daß das Bild der Sonne als eines Apfels neben vielen andern Sonnenbildern den Ariern schon in der Urzeit geläufig war und daß sie auch schon von dem Baume fabelten, an welchem diese wunderbaren Früchte wuchsen. War ihnen das Gold damals noch unbekannt, dann bezeichneten sie diese Äpfel eben noch nicht als goldene, vielleicht als gelbe. Das Epitheton ‚golden' gesellte sich später fast mit Notwendigkeit hinzu. Doch, wie man sich das auch denken mag, auf jeden Fall liegt nichts näher, als die Äpfel der Hesperiden, ähnlich den lettischen Sonnenäpfeln, als alte Sinnbilder der Sonne zu fassen, die der Sonnenheld Herakles gewinnen muß.

Er hat einen weiten Weg bis zum Garten der Hesperiden zurückzulegen, ob man sich diesen nun im äußersten Westen oder im höchsten Norden gelegen denkt. Auf einige Abenteuer dieses Weges werden wir später zu sprechen kommen. An Ort und Stelle angelangt, muß der Held noch zuerst den Drachen Ladon bezwingen, der den Baum mit den goldenen Äpfeln hütet. Er tötet den Drachen und pflückt die Äpfel vom Wunderbaume. Dies ist offenbar die älteste Fassung der Sage.[3]) Nach einer andern, später besonders geläufig gewordenen Form der Erzählung tut Herakles die Tat nicht selbst, er bewegt vielmehr den Atlas dazu, den Riesen, der das Himmelsgewölbe auf seinem Nacken trägt. Inzwischen nimmt Herakles selbst die gewaltige Last auf sich. Als der Riese mit den erbeuteten Äpfeln zurückkommt, will er diese nun selbst nach Mykenae bringen und Herakles das Tragen des Himmels ganz überlassen. Aber der Held überlistet den plumpen Patron, indem er sich scheinbar dazu bereit erklärt, nur zuvor sich noch ein Kissen auf den Kopf legen will. Als Atlas die Last wieder auf den Schultern hat, wird er sie nicht mehr los, und auch die Äpfel, die er noch in der Hand hält, zwingt ihm Herakles mit dem Schwerte ab, wie schon auf dem Kypseloskasten und andern alten Denkmälern im Bilde zu sehen war.[4]) Ist auch diese Erzählung augenscheinlich später erfunden, so scheint doch die Verbindung des Atlas mit der Sage von den Hesperidenäpfeln und ihrer Gewinnung durch Herakles eine alte und feste zu sein, wenn auch andersartig.[5]) Wir werden einen merkwürdigen Beweis dafür bald aus den Liedern des Rigveda gewinnen.

Der wesentliche Inhalt des ursprünglichen Mythus besteht offenbar in der Gewinnung des himmlischen Lichts und des damit verbundenen

[1]) Skirnesmál 19: epla ellifo hér hefk algollen, þan monk þér, Gerdr, gefa etc.

[2]) Vgl. Mannhardt, Lettische Sonnenmythen p. 212.

[3]) Vgl. Gruppe a. a. O. I p. 471. [4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 220. 221.

[5]) Vgl. Gruppe a. a. O. I p. 471. Nach Gruppe hätte in einer älteren Fassung der Sage Atlas die Äpfel nicht selbst geholt, ‚sondern eher dem Helden freundliche Auskunft erteilt, wozu er, der ja alle Meerestiefen kennt, besonders befähigt ist. Erst die argivische oder eine noch jüngere Dichtung wird das gegebene Motiv der Zusammenkunft mit Atlas durch die Erfindung überboten haben, daß der Held die Himmelslast auf sich nahm.'

Segens, im Bilde der Sonnenäpfel, unter vorausgehender Tötung des diese Schätze hütenden Drachens.

Das Bild von den Sonnenäpfeln ist nun freilich im indischen Mythus nicht vorhanden. Nimmt man an, daß dasselbe der Urzeit angehörte, dann müßten die Inder dasselbe im Laufe ihrer Sonderentwicklung, in einem Lande, wo der Apfelbaum fehlte oder keine hervortretende Rolle spielte, verloren haben. Glaubt man nicht an die Urzeitlichkeit des Bildes, dann hätten die europäischen Arier dasselbe nach der Abtrennung der Indoperser erst entwickelt und den letzteren wäre dasselbe überhaupt fremd geblieben.[1]) Wie dem auch sei, im Indramythus hören wir jedenfalls nicht von derartigen Äpfeln. Sehr geläufig aber ist ihm die allgemeine Vorstellung, Indra habe das Himmelslicht, die Sonne, die Morgenröte gewonnen, gefunden, ersiegt, erbeutet, er habe es den Menschen geschenkt, habe die Sonne am Himmel aufsteigen, leuchten lassen, und wie die Wendungen sonst lauten mögen. Dieser typischen Heldentat geht die ebenso typische Tötung des bösen Drachen voraus. Der Grundgedanke der Gewinnung der Sonne und ihres Segens, nach Tötung eines bösen Drachens, wäre also dem indischen und dem griechischen Mythus gemein, es fehlt nur das Bild von den Äpfeln in Indien.

Um die Art, wie die vedischen Texte von dieser Tat des Indra reden, ein wenig zu veranschaulichen, will ich einige charakteristische Stellen hier mitteilen.

Kurz und bündig heißt es z. B. RV 1, 51, 4: ‚Als du, o Indra, mit Macht den Vritra, den Drachen, tötetest, da ließest du am Himmel die Sonne aufsteigen, zum Schauen.' Die Wendung ‚du ließest die Sonne am Himmel aufsteigen'[2]) findet sich auch RV 8, 78, 7 gebraucht, nachdem zuvor von der Tötung des Vritra, Ausbreitung der Erde und Stützung des Himmels die Rede gewesen.

Im Vers 4 desselben Liedes ist der Vorgang wie ein erst noch stattfindender gefaßt — sehr charakteristisch, da es sich in der Tat um Dinge handelt, die sich wiederholen, sei es nun beim Gewitter oder beim Jahreszeitenwechsel. Da heißt es: ‚Die mütterlichen Wasser sollen eilig strömen! Töte du den Vritra, ersiege das Himmelslicht![3])

Auch RV 1, 7, 3 heißt es: ‚Indra ließ zu langem Schauen die Sonne am Himmel aufsteigen; er spaltete den Fels um der Kühe willen.'

‚Indra hat die Sonne aufgefunden, die im Dunkel weilte,' rühmt der Sänger (RV 3, 39, 5).[4]) ‚Als das Himmelslicht gefunden ward, schön zu schauen mit seinen Strahlen, da ließen sie — d. h. Indra mit seinen Helfern — das große Licht erstrahlen beim Aufleuchten;[5]) das blinde, verworrene Dunkel hat der stärkste Mann den Männern sichtbar gemacht' heißt es RV 4, 16, 4; und im 9. Verse desselben Liedes hören wir den Sänger den Gott anflehen um die Gewinnung des Himmelslichts'.[6])

Das Wort, das ich hier bereits mehrmals durch ‚Himmelslicht' übersetzt habe — svàr —, hat ohne Zweifel diese Bedeutung. Es ist ein Nomen, identisch mit jener Wurzel, aus der so viele Bezeichnungen der Sonne in den arischen Sprachen entsprossen sind. Es bezeichnet die Sonne, das Sonnenlicht, den sonnenerhellten Lichthimmel, wird aber auch oft allgemeiner durch ‚Licht, Glanz, Herrlichkeit, Seligkeit, Glück' wiedergegeben. Und in der Tat scheint es diese allgemeine Bedeutung gewonnen zu haben, ähnlich wie die alten mythischen Sonnenäpfel bei Griechen und Germanen zu einem Symbol des Glückes und der Seligkeit überhaupt geworden sind, alles Glück, alle Herrlichkeit bedeuten.[7]) Doch ist den Indern niemals die eigentliche Bedeutung des Wortes svàr

[1]) Wie Herr Professor R. v. Wettstein mich belehrt, ist der Apfel nach seiner Überzeugung ein uralt einheimisch europäischer Baum, während derselbe in Indien erst verhältnismäßig spät importiert wurde. Darnach möchte ich die erste Möglichkeit für die wahrscheinlichere halten: Existenz des Bildes in der Urzeit und Verlust desselben bei den Indern, nachdem sie in ein apfelloses Land gezogen waren.

[2]) yád indra çávasâvadhîr áhim âd it sûryam divy árohayo dṛiçé.

[3]) RV 8, 78, 4: háno vritrám jáyâ svàḥ. [4]) sûryam viveda támasi kshiyántam.

[5]) vástoḥ; das ‚Aufleuchten' wird gewöhnlich auf die Morgenfrühe bezogen; ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß es ebenso, und ursprünglich wohl in erster Linie, auf die im Frühling neu aufleuchtende Sonne sich bezog.

[6]) cf. auch RV 6, 33, 4.

[7]) Namentlich sind sie den Griechen ‚Symbole der Liebe und Fruchtbarkeit'. ‚Sie sind das ideale Vorbild der Liebe und Liebessegen bedeutenden Äpfel, wie sie den Griechen aus dem Dienste der Aphrodite und aus dem gewöhnlichen Hochzeitsbrauche bekannt waren.' Vgl. Preller a. a. O. I p. 461. 462. Die Äpfel der Iduna hatten die Kraft, denjenigen zu verjüngen, der von ihnen aß. ‚Abergläubische Gebräuche der Gegenwart, die namentlich während der Rauhnächte in Übung sind, zeigen, daß man noch heute den Apfel als vorbedeutend für Fruchtbarkeit, Liebe und Heirat, für Leben und Tod betrachtet. Liebende beißen Äpfel an und senden sich diese als ‚Liebeszeichen'. Vgl. Brockhaus, Konvers.-Lex. s. v. Apfel.

aus dem Bewußtsein geschwunden. ‚Himmelslicht,' — das ist ihnen eben Glück und Glanz, alle Seligkeit und Herrlichkeit des Lebens, die der große streitbare Gott durch seinen Sieg ihnen schenkt.

‚Indra ließ die Sonne leuchten', rühmt der Sänger (RV 8, 3, 6); ‚du Indra bist übermächtig, du ließest die Sonne leuchten,' heißt es an einer andern Stelle (8, 87, 2).[1] ‚Nachdem du, o Indra, den Vritra getötet, für den Menschen die Wasser in Bewegung bringend, da hieltst du den ehernen Donnerkeil in den Armen, da setztest du die Sonne am Himmel fest, daß man sie schaue.'[2]

Indra hat, von seinen Maruts begleitet, die Sonne gewonnen oder erbeutet (sûryaṃ sanat), wird RV 1, 100, 6 gerühmt; und in vollerem Bilde heißt es im 18. Verse desselben Liedes: ‚Die Dämonen und Bedränger hat er, der Vielgerufene, nach seiner Art mit dem Pfeile sie tötend, auf der Erde hingestreckt; er hat das Land gewonnen mit den lichten Freunden, er hat die Sonne gewonnen, hat die Wasser gewonnen, der gut mit dem Donnerkeil Bewehrte.'[3]

Indra ist ‚der Gewinner des Himmelslichts, der die Tage erzeugt,'[4] nach RV 3, 34, 4; ‚er ließ dem Menschen hervorleuchten den Glanz der Tage, er fand das Licht zu großer Freude.' Und weiter heißt es in demselben Liede (v. 8. 9): ‚Ihm, der das Himmelslicht und die göttlichen Wasser gewonnen, der die Erde und den Himmel dort gewonnen hat, dem Indra jauchzen zu die Andachtsfreudigen. Er hat die Rosse gewonnen und er hat die Sonne gewonnen, Indra hat das viel ernährende Rind gewonnen' etc.[5]

Indra, der Töter des Ahi, hat die Sonne erzeugt, hat die Kühe gefunden; er tötet den Vritra für den frommen Verehrer, er ist anzuflehen um die Gewinnung der Sonne. Gott Indra hat dem kelternden Sterblichen die Sonne geschenkt[6] (RV 2, 19, 3—5). Die ‚Gewinnung der Sonne' — sûryasya sâtí — wird auch bei der Tötung des Çushṇa für Kutsa erwähnt (RV 6, 20, 5). Um ‚Gewinnung der Sonne' wird Indra angerufen (RV 7, 30, 2).

Durch den Soma erfreut ließ Indra die Sonne, die Morgenröte aufleuchten, das Feste spaltend; den großen Fels, der die Kühe umschloß, den unerschütterlichen, hat er von seiner Stätte bewegt. Er öffnete die Tore den roten (Kühen), aus dem festen Stall ließ er die Rinder heraus. Er breitete die Erde aus, er stützte den Himmel, festigte beide Welten, deren Söhne die Götter sind. Alle die Götter haben den starken Indra allein vorangestellt für den Kampf, als der Ungott den Göttern auflauerte, da erwählen sie den Indra zur Gewinnung des Himmelslichts[7] (RV 6, 17, 5—8).

Indra wird der ‚Ersieger des Himmelslichtes' genannt (svarjít), wie er auch der Ersieger der Wasser heißt (abjít), auch Ersieger der Rinder und Rosse und aller möglichen Güter (RV 2, 21, 1).[8]

‚Du hast das Himmelslicht ersiegt,' rühmt der Sänger RV 10, 167, 1 und nennt ihn im folgenden Verse wieder ‚den Ersieger des Himmelslichtes.'[9]

Dies Gewinnen, Erbeuten oder Ersiegen der Sonne oder des Himmelslichts besagt offenbar dasselbe wie das früher erwähnte Auffinden, Leuchtenlassen oder Aufsteigenlassen der Sonne, respektive des Lichtes oder der Morgenröte. Und ebenso handelt es sich augenscheinlich um denselben Vorgang bei dem schon früher durch eine größere Reihe von Beispielen belegten ‚Erzeugen' der Sonne oder der Morgenröte. Immer geht der Sieg über den bösen Dämon oder eine Mehrheit solcher, des Ahi, Vritra, oder wie sie sonst heißen, diesem Vor-

---

[1]) 8, 3, 6: índraḥ sûryam arocayat; 8, 87, 2: tvám indrâbhibhûr asi tváṃ sûryam arocayaḥ.

[2]) RV 1, 52, 8: jaghanvân — — ádhârayo divy á sûryaṃ dṛiçé; vgl. auch 8, 12, 30.

[3]) RV 1, 100, 18: sánad sûryaṃ sánad apáḥ suvájraḥ. Da Indra durch den Soma gestärkt die Tat ausführt, wird dieselbe auch dem Soma direkt zugeschrieben, RV 9, 4, 2 sánâ jyótiḥ sánâ svàḥ!

[4]) RV 3, 34, 4 índraḥ svarshâ janáyann áhâni. Auch der Donnerkeil des Indra, mit dem er den Sieg gewinnt, erhält dies Epitheton svarshâ ‚Himmelslicht gewinnend' RV 1, 100, 13; ebenso der Soma RV 1, 91, 21; 9, 96, 18.

[5]) sasavâṃsaṃ svàr apáçca devíḥ, sasâna yáḥ pṛithivîṃ dyâṃ utémâṃ índram madauty ánu dhîrâṇâsaḥ; sasânâtyân utá sûryaṃ sasâna usw.

[6]) eig. eingeräumt oder freigemacht: sûryam á devó riṇañ mártyâya.

[7]) RV 6, 17, 8 svàrshâtâ vṛinata índram átra.

[8]) viçvajite dhanajite svarjite satrâjite nṛijíta urvarâjite, açvajite gojite abjite bharéndrâya sómaṃ.

[9]) tváṃ tápaḥ paritápyâjayaḥ svàḥ und dann svarjítam — havâmahe etc. Außer dem Indra wird nur noch Soma svarjít und abjít. Ersieger des Himmelslichts und Ersieger des Wassers genannt: cf. RV 9, 27, 2; 9, 78, 4. Soma, der den Indra zu der Tat stärkt, wird dann geradezu auch als deren Vollbringer gepriesen. — Das Epitheton svarvíd Himmelslicht, respektive Glanz, Glück u. dgl. verschaffend wird außer Indra und Soma auch noch andern Göttern beigelegt.

gang voraus. Man denkt zunächst an das Gewitter, dann aber — zumal wenn die Morgenröte erwähnt wird — an den Morgen oder den Jahresanfang. Die Tat erscheint bisweilen als eine in grauer Vorzeit geschehene, zumal wenn es heißt, Indra habe dieselbe gleich nach seiner Geburt ausgeführt. Dann aber haben wir wieder den Eindruck, daß es sich um einen wiederholt, vielleicht regelmäßig wiederkehrenden Vorgang handelt. Die Sänger stärken ja den Gott durch Soma zu diesem Kampf und Sieg, sie flehen ihn an: ‚Töte den Vritra, ersiege das Himmelslicht'.

Besonders merkwürdig aber erscheint mir bei der mannigfach wechselnden und variierenden Schilderung der Heldentat des Indra die nicht seltene, damit verbundene Erwähnung, Indra habe den Himmel oder auch Himmel und Erde festgemacht, er habe den Himmel gestützt, mit einer Stütze oder einem Pfeiler, er habe die beiden Welten, d. h. wiederum Himmel und Erde auseinander gestemmt oder gestützt, d. h. gesondert befestigt u. dgl. m. Diese gewissermaßen akzessorische, oft so nebenher erwähnte Leistung ist offenbar eine höchst bedeutsame und verdient in hohem Grade eine nähere Betrachtung. Auch darum schon, weil sie so oft, ja fast typisch mit der Gewinnung der Sonne und des Lichtes verbunden erscheint.

Eine Stelle dieser Art haben wir kürzlich oben mitgeteilt (p. 71). Nachdem zuerst gesagt war, Indra habe Sonne und Morgenröte aufleuchten lassen, habe den roten Kühen die Tore geöffnet, die Kühe aus dem Stall gelassen, heißt es weiter, er habe die Erde, das große Wunderwerk, angefüllt, er habe den Himmel gestützt, beide Welten festgemacht.[1]) Nach der oben weiter angeführten Stelle, in der Indra aufgefordert wird: ‚Töte den Vritra, ersiege das Himmelslicht!' (RV 8, 78, 4), heißt es gleich weiter (v. 5): ‚Als du geboren wardst zur Vritratötung, du Unvergleichlicher, Gabenreicher, dabreitetest du die Erde aus, da stütztest du auch den Himmel.'[2]) Nicht selten finden wir neben dem Stützen des Himmels auch dies Ausbreiten der Erde erwähnt.

In dem Verse RV 3, 49, 4, wo Indra der Erzeuger der Sonne genannt wird, der die Nächte erhellt, heißt er zugleich, und zwar noch vorher ‚der Stützer des Himmels' (dhartâ diváḥ). Wir sahen früher in ein paar Stellen, daß Indra neben der Sonne und Morgenröte auch den Himmel erzeugt (RV 1, 32, 4; 6, 50, 3). Man könnte zweifeln, ob da vielleicht statt Himmel ‚Tag' zu setzen wäre, da dasselbe Wort (div, dyu) ja sowohl den Himmel wie den Tag bezeichnet. So viel ist gewiß, daß in der Regel neben dem Erzeugen oder Aufleuchtenlassen der Sonne und der Morgenröte vielmehr das Stützen, Feststellen, Festmachen des Himmels und eventuell auch der Erde, respektive auch das Auseinanderstemmen, das gesonderte Befestigen von Himmel und Erde gerühmt wird.[3])

So hieß es z. B. RV 3, 32, 8: ‚Er, der die Erde und den Himmel dort befestigte, er erzeugte die Sonne, die Morgenröte, der Wunderkräftige.'[4]) In dem Liede RV 3, 44 hieß es Vers 2, daß Indra liebend die Morgenröte strahlen, liebend die Sonne leuchten ließ; dann aber folgt Vers 3 die Angabe, daß er den Himmel und die Erde festgemacht oder gestützt habe.[5])

In origineller Wendung heißt es RV 1, 62, 5: ‚Du hast mit der Morgenröte, mit der Sonne, mit den Kühen (d. h. natürlich den Lichtkühen) das Dunkel aufgeschlossen; du, Indra, hast der Erde Rücken ausgebreitet, du hast des Himmels untern Lichtraum gestützt.'[6])

RV 10, 113 wird in den ersten Versen der Sieg des Indra über den Vritra gefeiert. Vishṇu, sein Freund und Kampfgenosse, stärkt ihn dazu mit dem himmlischen Meth (mádhu). Dann heißt es Vers 4: Eben geboren, stieß er die Feinde fort, sah sich um der Held nach Mannestat und Kampf; er spaltete den Fels, ließ frei die strömenden (Wasser), er stützte mit Kunst das breite Firmament.[7])

---

[1]) RV 6, 17, 7: paprátha ushấm máhi dáṃso vy urvíṃ úpa dyấṃ rishvó bṛihád indra stabhâyaḥ | ádhârayo ródasî deváputre etc.

[2]) RV 8, 78, 5 yáj jâyathâ apûrvya mághavan vritrahátyâya, tát pṛithivîṃ aprathayas tád astabhnâ utá dyấṃ.

[3]) Die Liederdichter bedienen sich bei diesen Schilderungen namentlich der Wurzel stabh oder skabh ‚stützen' auch ‚stemmen'; vi-skabh ‚auseinanderstemmen, gesondert befestigen'; dhar ‚festmachen, stützen, halten'. Namentlich begegnen die Formen: astabhnât, astabhnâs; astabhâyat, stabhâyas; stambhît, astambhit; câskambha; ví-shkabhâyati; ví-shkabhâyat; dâdhâra; adhârayat u. dgl. m.

[4]) dâdhâra yáḥ pṛithivîṃ dyấṃ utémấṃ jajấna súryam ushásaṃ sudáṃsâḥ.

[5]) dyấṃ índro hâridhâyasam pṛithivîṃ hárivarpasam ádhârayat etc.

[6]) ví bhûmyâ aprathaya índra sânu divó rája úparam astabhâyaḥ.

[7]) ástabhnân nákaṃ svapasyáyâ pṛithúm.

Es ist in der Tat eine Kunst, ein göttliches Wunder, dies Stützen und Festmachen des hohen Himmels, denn der Gott vollbringt ja das Werk in dem weiten Raum, wo es keine Balken gibt, wie der Zimmermann sie braucht, wenn er das Dach über einem Hause errichtet. Solches Wunder feiert ein Sänger RV 2, 15, 2:

‚Im balkenlosen (Raume) hat er den hohen Himmel gestützt, er erfüllte die beiden Welten, den Luftraum, er festigte die Erde und breitete sie aus; im Rausch des Soma hat Indra das getan.‘[1])

Er hat es getan zum Besten der Menschen, aber auch des Viehs, der vierfüßigen Tiere:

RV 1, 121, 2: ‚Er stützte den Himmel — — 2. Er bildete den Donnerkeil und sein Gefährt, er stützte den Himmel für den Vierfüßler und für das zweifüßige Volk der Menschen.‘[2])

Mit der Besiegung und Tötung des bösen Wolkendämons ist auch dieses wichtige Werk typisch verbunden:

Vâl. 3, 8: ‚Er, der durch seine Kraft den Wasserbehälter erlangte, mit Hieben den Çushṇa niederschmetternd, als er den Himmel dort ausbreitend stützte,[3]) da ward geboren der Erdbewohner.‘

Von Indra gestützt steht der Himmel fest, wie eine wohlgesetzte, gut errichtete Säule. Ich gebe die folgende Stelle (RV 5, 45, 1 und 2) in Grassmanns Übersetzung:

1. Durch Sprüche lösend klug des Himmels Felsen
Befreite er die Kuh im Stall und Licht kam;
Der nahnden Morgenröte Strahlen kamen;
Der Gott schloß auf die Türen, die der Mensch liebt.

2. Wie Glanz erschloß die Sonne ihre Schönheit;
Vom Stall her kam der Kühe Mutter kundig,
Die Ströme wogten über Fels und Ufer;
Der Himmel stand gleich wohlgesetzter Säule.[4])

Genauer noch ließe sich übersetzen: ‚Wie eine gut errichtete Säule ward der Himmel fest.‘

Wird der Himmel hier selbst einer Säule verglichen, so liegt das Tertium comparationis, wie schon der Wortlaut zeigt, doch offenbar nur in der Festigkeit und Wohlgegründetheit, mit welcher er nun an seiner Stätte steht. An andern Stellen hören wir deutlich von einer Stütze, einer großen Stütze oder einem großen Pfeiler, mit dem Gott Indra den Himmel gestützt hat.

RV 10, 111, 5: ‚Indra ist Himmel und Erde gewachsen, er kennt alle Kelterungen, er tötet den Çushṇa; er hat den großen Himmel sogar mit der Sonne durchwoben (oder durchzogen, d. h. erhellt; átanot); er stützte (ihn) mit einer Stütze, der beste Stützer.‘[5])

Zu Anfang des Liedes RV 6, 47 ist von Soma die Rede, wie Indra sich an ihm berauscht und durch ihn gestärkt die 99 Wälle des Çambara zerschmettert usw. Dann heißt es Vers 4: ‚Er ist es, der die Weite der Erde, die Höhe des Himmels geschaffen hat —

5. Er hat die strahlend schimmernde Flut gefunden, die im Lichte wohnende, im Angesicht der Morgenröten; dieser Große hat mit einer großen Stütze den Himmel gestützt, der von den Maruts begleitete Stier.‘[6])

Diese große Stütze, Pfeiler oder Säule (skámbhana, kámbhana), kann natürlich unsichtbar gedacht sein, für Menschenaugen nicht erreichbar. Es ist aber auch möglich, daß sichtbare Dinge hier mit in Frage kommen. So scheint es fast — ohne dem Wortlaute nach ganz sicher zu stehen, — als wenn RV 4, 13, 5 die Sonne als des Himmels Stütze oder Pfeiler bezeichnet wird (diváḥ skambháḥ). Auch in dem Anfangsverse des berühmten Hochzeitsliedes (RV 10, 85) sieht es fast so aus, als wäre die Sonne als die Stütze des Himmels gefaßt: ‚Durch Wahrheit ist die Erde gestützt, durch die Sonne ist der Himmel gestützt,‘ — doch es hält schwer, die am Himmel wandelnde, auf- und untergehende Sonne sich wirklich als Stütze des Himmels zu denken, und vielleicht handelt es sich nur um eine metaphorische Ausdrucksweise, zumal die Wahrheit als Stütze der Erde ja auch keine materielle Vorstellung ist. Weit häufiger und sehr bestimmt wird Soma als

[1]) avaṃçé dyā́m astabhâyad bṛihántam ā́ ródasî apṛiṇad antáriksham/sá dhârayad pṛithívī́m paprâthac ca sómasya tā́ máda índraç cakâra.

[2]) stámbhîd ha dyā́m — —; tákshad vájraṃ níyutaṃ tastámbhad dyā́ṃ cátushpade náryâya dvipā́de.

[3]) yadéd ástambhît pratháyann amū́ṃ dívam.

[4]) sthū́ṇeva súmitâ dṛiṃhata dyā́uḥ.

[5]) câskámbha cit kámbhanena skábhîyân. Grassmann übersetzt ähnlich wie ich: ‚aufs beste stützend stützt er ihn mit Stützen,‘ wo nur der Plural nicht in dem Texte liegt. Ludwig: ‚Den großen Himmel sogar hat er mit der Sonne bezogen, emporgestützt mit dem Strebepfeiler, er selber die bessere Stütze.‘

[6]) ayám mahā́n mahatā́ skámbhanenód dyā́m astabhnâd vṛishabhó marútvân.

des Himmels Stütze bezeichnet,[1]) doch kann der berauschende Trank, der Indra zu seinen Taten begeistert, wohl nur in übertragenem, metaphorischem, bildlichem Sinne als solche in Betracht kommen. Und auch, wenn man Hillebrandts Ansicht folgend, in Soma den Mond sehen will, wird für die Anschauung kaum etwas gewonnen, denn noch weit weniger als die Sonne läßt sich der wechselnde Mond als materielle Stütze des Himmels wirklich vorstellen. Näher liegt es, wenn schon wirkliche Naturobjekte in Frage kommen sollen, an hohe Berge zu denken, auf denen der Himmel ruht, — eine Vorstellung, die den Griechen geläufig war, und zwar nicht nur mit Bezug auf den Atlas. Es läge sehr nahe, dieselbe auch bei den Indern zu vermuten, die angesichts des höchsten Gebirges der Erde lebten. Das ist nun freilich in den Liedern des Rigveda nicht irgendwie deutlich ausgesprochen, wohl aber finden wir in der Schilderung der großen Heldentat des Indra auch den merkwürdigen Zug, der Gott habe die wankenden, schwankenden Berge festgemacht, — und es liegt nicht gerade fern, dies Festmachen der Berge mit der Festigung und Stützung des Himmels in Zusammenhang zu bringen. Im Yajurveda, wie auch in späteren Texten, wird die seltsame Geschichte erzählt, die Berge hätten früher Flügel gehabt und wären nach Belieben umhergeflogen. Da sei denn auch die Erde schwankend gewesen (çithirâ). Indra aber habe den Bergen die Flügel abgeschnitten und durch dieselben (d. h. die Berge) die Erde festgemacht. Die Flügel aber, das sind die Wolken! Die ziehen daher immer zu den Bergen hin, denn dort ist eigentlich ihr Platz.[2])

Das Festmachen der Erde wird hier also geradezu durch die ihrer Flügel beraubten Berge zustande gebracht. Das Festmachen der Erde und das Festmachen oder Stützen des Himmels aber gehören eng zusammen. Wir werden gleich sehen, daß Indra Himmel und Erde auseinanderstemmt, gesondert befestigt, wie zwei Räder, die durch die Achse auseinandergehalten werden. Und das Festmachen der Berge wird auch im Rigveda schon im Zusammenhang mit dem Festmachen von Erde und Himmel berichtet. Immerhin wird es eine Vermutung bleiben müssen — wenn auch eine recht nahe liegende —, daß die Sänger des Veda sich den Himmel geradezu auf den Bergen als einer festen Stütze ruhend gedacht haben dürften.

RV 2, 17, 5 hören wir von Indra: ‚Er hat die überhangenden Berge festgemacht mit Kraft, hat die abwärtsgehende Tätigkeit der Wasser geschaffen; er festigte die allnährende Erde, er stützte den Himmel mit Wunderkraft vor dem Herabfallen.'[3])

Noch lebendiger ist die Schilderung RV 2, 12:

2. ‚Der die schwankende Erde festmachte, der die bebenden Berge zur Ruhe brachte, der den weiten Luftraum durchmaß, der den Himmel stützte, das, ihr Leute, ist Indra!'[4])

3. ‚Der nach Tötung des Ahi die sieben Ströme rinnen ließ, der die Kühe heraustrieb aus dem Versteck der Höhle, der zwischen den zwei Steinen Feuer erzeugte,[5]) Beute machend in den Schlachten, das, ihr Leute, ist Indra!'

Nicht minder lebhaft heißt es von Indra RV 10, 44, 8:

‚Die bebenden Berge und Fluren hat er festgemacht (adhârayat); der Himmel dröhnte, die Lufträume machte er erzittern; die beiden zusammengehörigen Schalen (d. h. Himmel und Erde) stützt (oder stemmt) er auseinander (befestigt sie gesondert, ví shkabhâyati); nach-

[1]) Vgl. RV 9, 74, 2 (divó yáḥ skambhó dharúṇaḥ svátata ápûrṇo aṃçúḥ paryáti viçvátaḥ); 9, 86, 46 (ásarji skambhó divá údyataḥ); 9, 86, 8 (dharúṇo mahó diváḥ); 9, 87, 2 und 9, 89, 6 (vishṭambhó divó dharúṇaḥ pṛithivyáḥ); 9, 2, 5 (vishṭambhó dharúṇo diváḥ); 9, 86, 35 (índrâya mádvâ mádyo mádaḥ sutó divó vishṭambhá uparamó vicakshaṇáḥ); 9, 108, 16 (divó vishṭambhá uttamáḥ). Die Bezeichnung vishṭambhá ‚Stütze' wird im Rigveda ausschließlich von Soma gebraucht.

[2]) Vgl. Mâitr. S. 1, 10, 13 a. A. prajâpater vâ etáj jyeshṭhám tokáṃ yát párvatâs, té pakshíṇa âsaṃs té parâpátam âsata yátra yatrâkâmayantâtha vâ iyáṃ tárhi çithirâsît téshâm índraḥ pakshân achinat tâir imâm adṛiṃhat etc. ‚Die Berge sind Prajâpatis älteste Brut. Die waren geflügelt, sie flogen umher und setzten sich hin, wo immer sie wollten. Da war diese Erde damals schwankend. Indra schnitt ihre Flügel ab. Er machte mit ihnen (oder durch sie, d. h. die Berge) diese Erde fest etc. — Pischels Zurückführung dieser Vorstellung auf RV 4, 54, 5 ist mir nicht sehr wahrscheinlich (vgl. Vedische Studien 1, 174). — Der Gedanke von der ursprünglichen Geflügeltheit der Berge dürfte wohl ein jüngerer sein. Eng zusammen aber gehört schon im Rigveda das Festmachen der Berge und das Festmachen der Erde und des Himmels, respektive auch das Stützen des Himmels durch Indra.

[3]) sá prâcínân párvatân dṛiṃhad ójasâ ádhârayat pṛithivíṃ viçvádhâyasam ástabhnân mâyáyâ dyáṃ avasrásaḥ.

[4]) yáḥ pṛithivíṃ vyáthamânâm ádṛiṃhad yáḥ párvatân prákupitân áramnât — yó dyáṃ ástabhnât. —

[5]) D. h. wohl in den Wolken, in dem gespaltenen Wolkenfels. Ich habe diesen Vers noch angefügt, um die allgemeine Situation des Vorgangs in seiner typischen Bedeutung noch deutlicher zum Bewußtsein zu bringen.

dem er vom starken (Soma) getrunken, rezitiert er Lieder im Rausch.'

Hier begegnet uns zuerst die merkwürdige, aber ganz wohl verständliche Vorstellung des ‚Auseinanderstützens' von Himmel und Erde, wie der Ausdruck (vi-skabh) am genauesten übersetzt lautet. Man gibt ihn meist und ganz zutreffend durch ‚gesondert befestigen' wieder, doch ist ‚auseinanderstützen' insofern noch mehr bedeutend, als darin offenbar noch die Vorstellung enthalten liegt, Himmel und Erde seien ursprünglich zusammen gewesen und durch den Akt des Stützens auseinandergebracht worden, etwa wie ein paar Holzplatten, zwischen die man eine Stütze, einen Stock oder Pfeiler schiebt, der oben und unten befestigt nun beide auseinanderhält. In der vorliegenden Stelle sind Himmel und Erde in dem Bilde zweier Schalen gedacht, die in solcher Weise gesondert durch Indra befestigt werden. Ein andres, recht anschauliches, dem Leben entnommenes Bild ist dasjenige zweier Wagenräder, welche durch die Achse auseinandergehalten werden. Wir finden es angewendet RV 10, 89, 4, wo es von Indra heißt, daß er ‚wie zwei Räder durch die Achse mit Kraft auseinanderstützte die Erde und den Himmel.'[1])

Ohne ein derartiges Bild begegnet uns dies Auseinanderstützen, Auseinanderstemmen, Gesondertbefestigen von Himmel und Erde durch Indra auch noch RV 5, 29, 4. Im zweiten und dritten Verse des Liedes wird erzählt, wie Indra im Rausch des Soma den Ahi getötet, die Wasser in Bewegung gesetzt, die Kühe gefunden habe. Dann heißt es weiter Vers 4:

‚Da stützte er die beiden Welten weit auseinander; verhüllt auch setzte er das Ungeheuer in Schrecken; den Verschlinger verschlingend schlug er den entgegensehnaubenden Drachen nieder.'[2])

Es ist hier in diesem Verse manches undeutlich, doch scheint so viel klar zu sein, daß das Ungeheuer, der schnaubende Drache, den Indra bei seinem Werk des Auseinanderstützens der beiden Welten behindern will, von ihm aber niedergeschlagen wird. Deutlicher ist dies in einer andern Stelle:

RV 8, 6, 16. 17 ‚Der dir, o Indra, hemmend an den großen Wassern lag, den hast du unter Fußtritten zerschmettert. Der diese beiden großen Welten fest zusammenhielt, den hast du, o Indra, mit Finsternis bedeckt.'[3])

Der böse Drache hält also Himmel und Erde fest zusammen, während Indra sie auseinanderbringt, sie gesondert befestigt und so die Ordnung schafft, die das Leben in der Welt, zwischen Himmel und Erde, möglich macht.

Hier liegt ein uralter Mythus zugrunde, den wir bei verschiedenen andern, nichtarischen Völkern in mancherlei Formen wiederfinden: Der Mythus von einem ursprünglichen Zusammensein, einer engen Vereinigung des Himmels und der Erde und einer nachfolgenden Trennung derselben. Derselbe ist namentlich in Polynesien wohl bekannt und weit verbreitet. Er ruht auf der fast allgemein zu nennenden Vorstellung einer uralten Gattenschaft von Himmel und Erde als den Ureltern der Götter und Menschen und alles Seins. Das führte ganz naturgemäß zu der Sage, daß sie in alter Zeit zusammen gewohnt haben, seither aber voneinander getrennt seien'. Auch in China begegnet uns derselbe Mythus: ‚Manche Leute sagen, ein Wesen namens Puang-Ku habe den Himmel und die Erde geöffnet oder getrennt, während sie früher fest aneinandergedrängt waren.'[4]) Ebenso findet sich in Japan, und zwar gleich zu Anfang des ‚Nihongi', die Vorstellung, daß Himmel und Erde vor alters nicht getrennt waren.[5]) Ob wir einen solchen Mythus für die Urzeit der Arier annehmen dürfen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten. Den Indern aber ist er offenbar in ihrer ältesten Zeit schon eigen ge-

[1]) yó ákshoṇeva cakríyâ çácibhir víshvak tastámbha prithívîm utá dyấm.

[2]) âd ródasî vitarám ví shkabhâyat.

[3]) Unter den Fußtritten (pádyâsu) scheinen die Huftritte der Rosse des Indra gemeint zu sein. Der Satz yá imé ródasî mahî́ samîcî́ samájagrabhît läßt keinen Zweifel, daß der Böse Erde und Himmel zusammenhielt, die damals auch — infolge dieses Tuns — zusammen waren (samîcî́). — stabhnâyámâna, das ich durch ‚hemmend' übersetzt habe, läßt sich auch durch ‚feststehend, sich stemmend, nicht vom Platze gehend' übersetzen. — Ein andersartiger merkwürdiger Widerstand des Drachen gegenüber dem Indra ist RV 2, 11, 5 geschildert: ‚Den im Verborgenen befindlichen, verborgenen, versteckt, in den Wassern verhüllt hausenden, zaubermächtigen, der die Wasser und den Himmel festhielt (tastabhvấmsam!), den Ahi hast du, Held, mit Manneskraft getötet.' — Merkwürdig ist die Stelle darum, weil die Tätigkeit des Drachen hier durch dieselbe Wurzel bezeichnet ist, die sonst von Indras Stützen des Himmels gebraucht wird (stabh). Sie kann hier kaum dasselbe bedeuten. Ich habe ‚festhielt' gesagt, man könnte vielleicht auch ‚stemmte' sagen. Grassmann übersetzt: ‚Der die Wasser fesselt und den Himmel'; Ludwig: ‚Der den Himmel und die Wasser hatte zu Stehen gebracht'.

[4]) Vgl. E. B. Tylor, Anfänge der Kultur, I p. 320. 317 fg.

[5]) Vgl. K. Florenz, Japanische Mythologie (Tokyo 1901) p. 1. 2 Anm.

wesen, und die Idee der Gattenschaft von Himmel und Erde ist zweifellos urarisch. Mehr können wir darüber vorderhand nicht sagen.

Da Indra seine Heldentat im Rausch des Soma, durch ihn dafür gekräftigt ausführt, und da der Soma selbst eine große Gottheit ist, erscheint es ganz naturgemäß, daß auch dem Götterpaar Indra-Soma, d. h. Indra und Soma, das Stützen des Himmels samt den übrigen Indratateu zugeschrieben wird. So hören wir RV 6, 72:

1. ‚Indra und Soma, groß ist diese eure Macht! ihr beide tatet die ersten Großtaten. Ihr beide fandet die Sonne auf, ihr das Himmelslicht, ihr schlugt alle Finsternis nieder und die Spötter.

2. Indra und Soma, ihr lasset die Morgenröte aufleuchten, ihr führet die Sonne hervor mit ihrem Glanz: den Himmel habt ihr beide gestützt mit einer Stütze, ihr habt die Mutter Erde ausgebreitet.[1])

3. Indra und Soma, ihr tötet den Ahi, der die Wasser einschließt, den Vritra; euch jauchzte der Himmel zu; ihr setztet die Fluten der Ströme in Bewegung, viele Meere habt ihr ausgebreitet.‘

Indra hat aber auch sonst noch öfters andre Helfer bei seinem Werk. So schildert z. B. RV 3, 31, wie Indra mit Hilfe der Aṅgirasen und der Saramâ seine große Tat tut. Vers 11 berichtet, wie der Vritratöter Indra die roten Kühe befreit und in Vers 12 hören wir dann weiter, daß sie (d. h. Indra mit seinen Helfern) das Elternpaar (d. h. Himmel und Erde) mit der Stütze (dem Pfeiler) auseinanderstützten, respektive gesondert befestigten.[2])

Bei der eigentümlichen Größe und selbständigen Bedeutung, zu welcher Soma schon im Rigveda herangewachsen ist, dessen neuntes umfangreiches Buch ausschließlich dem Preise dieses Gottes gewidmet ist, bei der Tendenz, die Taten des Indra diesem seinem wirksamsten Helfer direkt zuzuschreiben, kann es nicht Wunder nehmen, wenn wir in den Liedern Soma nicht nur als Halt und Stütze von Himmel und Erde feiern hören (vgl. oben p. 73), sondern wenn es gelegentlich geradezu heißt, Soma sei es gewesen, der die beiden Welten, d. h. Himmel und Erde, auseinanderstemmte.[3]) Dasselbe wird aber einmal auch von dem schon oft genannten Freunde und Helfer des Indra, Gott Vishṇu, ein andres Mal von Agni und ebenso auch einmal von den Maruts ausgesagt, den Sturmgöttern, Begleitern und Kampfgenossen des Indra.[4]) Kaum auffallend ist es, daß auch dem alten großen Himmelsgotte und Weltenordner Varuṇa gelegentlich dies Auseinanderstemmen von Himmel und Erde nachgerühmt wird.[5]) Himmel und Erde sind nach Varuṇas Ordnung auseinandergestützt, gesondert befestigt.[6]) Teils waltet bei diesen und ähnlichen Aussagen die nahe Beziehung der betreffenden Götter zum Indra vor, teils der bekannte henotheistische Zug der vedischen Religion und Mythologie. Es heißt auch von Varuṇa, er habe durch eine Stütze die beiden Welten voneinander geschieden, er habe den Himmel festgemacht, gestützt[7]) u. dgl. m.

Es ließen sich noch andre ähnliche Aussagen der Liederdichter anführen, doch ich denke, daß sie alle nicht dazu angetan sind, die große Grundanschauung wesentlich zu alterieren, von welcher wir ausgegangen sind: die Vorstellung, daß es Indra war, der in gewaltiger Aktion die bösen Dämonen getötet, die Wasser und das Himmelslicht erobert und zugleich Himmel und Erde festgemacht, dem Himmel eine Stütze gegeben, beide Welten durch solche Stütze voneinander getrennt, auseinandergestützt, gesondert befestigt habe.

Es ist hier nicht der Ort, jenen merkwürdigen, weit und tief greifenden Charakterzug der vedischen Mythologie zu erörtern, der fast alle die großen Leistungen des Indra gelegentlich auch

[1]) úpa dyâṃ skambháthuḥ skámbhanenáprathatam pṛithivîm mâtáraṃ ví. — Übrigens heißt es auch, daß Indra beide Welten, also Himmel und Erde, ausgebreitet habe. So z. B. RV 8, 3, 6: índro mahnâ ródasî paprathat. Er soll aber auch Himmel und Erde wie ein Fell zusammengerollt haben, RV 8, 6, 5 ubhé yát samávartayat, índraç cármeva ródasî. —

[2]) vishkabhnántaḥ skámbhanenâ jánitrî. [3]) RV 9, 101, 15 von Soma: ví yás tastámbha ródasî.

[4]) RV 7, 99, 3 von Vishṇu: vy âstabhnâ ródasî vishṇav eté dâdhártha pṛithivîm abhíto mayûkhâiḥ ‚du, o Vishṇu, hast diese beiden Welten auseinandergestemmt, du festigtest die Erde ringsum mit Pflöcken‘; RV 6, 8, 3 von Agni, der hier Mitra, der Freund, genannt wird: vy âstabhnâd ródasî etc; RV 8, 83, 11 von den Marutas: tyân nú yé ví ródasî tastabhúr marúto huve.

[5]) RV 7, 86, 1 von Varuṇa: ví yás tastámbha ródasî cid urvî. — Etwas andres ist wohl das dem Bṛihaspati RV 4, 50, 1 nachgerühmte Auseinanderstemmen der Enden der Erde: yás tastámbha sáhasâ ví jmó ántân; dunkel das Auseinanderstemmen der sechs Lufträume oder Dunstkreise RV 1, 164, 6: ví yás tastámbha shâḍ imâ rájâṃsi. — Ohne irgendwelche Schlüsse daraus ziehen zu wollen, mache ich nur noch darauf aufmerksam, daß das Auseinanderstemmen von Himmel und Erde bei andern Göttern als Indra meist durch vi-stabh, bei Indra durch vi-skabh ausgedrückt wird.

[6]) RV 6, 70, 1 dyávâpṛithivî váruṇasya dhármaṇâ víshkabhite.

[7]) RV 8, 41, 10 sá dhâma pûrvyám mame yáḥ skambhéna ví ródasî ajó ná dyâṃ ádhârayat; RV 8, 42, 1 ástabhnâd dyâṃ ásuro viçvávedâḥ.

andern Göttern nachrühmt, — Soma, Vishṇu, Bṛihaspati, Agni, den Maruts, den Angirasen usw., — die ganze, nicht ganz leichte Frage des sogenannten Henotheismus aufzurollen. Abgesehen davon, daß dazu eine besondre Abhandlung, ja ein ganzes Buch erforderlich wäre, sind wir gerade bei Indra mehr als bei den meisten andern Göttern in der verhältnismäßig günstigen Lage, von dieser die Grenzen und Tätigkeitsgebiete der verschiedenen Götter verwischenden und vermischenden Eigentümlichkeit der vedischen Liederdichtung absehen zu können. Gerade seine Gestalt steht kräftiger geprägt als irgendeine andre vor uns, und so viel auch von ihm auf andre übertragen sein mag und übertragen worden ist, — der umgekehrte Prozeß dürfte relativ selten stattgefunden haben und kommt jedenfalls bei seinem großen Hauptwerk, um das es sich hier handelt, gar nicht in Betracht.[1])

Unsre Aufgabe erfordert die Fortsetzung der vergleichenden Betrachtung, und hier drängt sie sich fast von selbst auf.

Mit der Gewinnung der Sonne oder des Himmelslichts sehen wir bei Indra eine andre hochbedeutsame Heldentat typisch fest verbunden: Das Stützen oder Festmachen des Himmels, das Auseinanderstützen oder Gesondertbefestigen von Himmel und Erde, der beiden Welten, die bald zwei zusammengehörigen Schalen, bald zwei Wagenrädern verglichen werden, welche die Achse auseinanderhält. Wie die beiden Räder durch die zwischen befindliche Achse, so hat Indra Himmel und Erde auseinandergestemmt und durch eine mehrfach erwähnte Stütze, einen Pfeiler oder eine Säule, festgemacht, gesondert befestigt. Er hat aber auch die schwankenden, sich bewegenden Berge zur Ruhe gebracht und der Erde damit einen festen Halt gegeben. Nicht das Licht allein ist gewonnen, es ist auch zugleich der ruhige, feste Zusammenhalt von Himmel und Erde gesichert.

Fest verbunden aber mit der Gewinnung der Hesperidenäpfel, die sich der indischen Gewinnung des Himmelslichts, der Svarshâti, vergleicht, sehen wir in der griechischen Sage das Abenteuer des Herakles mit dem Atlas, dem mythischen Träger und Stützer des Himmels, der Himmel und Erde auseinanderhält, dem Herakles in einer Form der Erzählung die Himmelslast zeitweilig abnimmt, um sie ihm dann wieder für immer auf die Schultern zu laden. Wir werden uns diesen riesigen Stützer des Himmels und die Beziehung des Herakles zu demselben etwas näher ansehen müssen, um Klarheit darüber zu gewinnen, ob und inwieweit indische und griechische Sage hier zusammenstimmen, — auf welche Urform des Mythus beide gegebenenfalls zurückdeuten dürften.

Über die merkwürdige, enge Verbindung des Atlas mit den Hesperiden äußerte schon Preller: ‚Atlas pflegt immer mit den Hesperiden zusammen genannt zu werden, wie sie denn auch beide in der Vorstellung eng zusammengehören und örtlich immer in jene westlichen und nächtlichen Gegenden des großen Weltmeers und des Ursprungs und Abgrunds von Himmel und Erde verlegt werden.‘[2]) Das ist sehr bemerkenswert. Die Vorstellung von Atlas selbst ist aber nicht immer und überall dieselbe. Sie hat im Laufe der Zeit unzweifelhaft manchen und wichtigen Wandel erfahren, es mag aber auch schon in ältester Zeit Varianten in der Auffassung dieser mythischen Gestalt gegeben haben. Die später geläufig gewordene Vorstellung bringt Atlas in nächste Beziehung zu dem gleichnamigen Gebirge im äußersten Nordwesten Afrikas oder identifiziert ihn geradezu mit demselben, sieht in ihm eine mythische Personifikation des Atlasgebirges. Ganz anders aber ist das Bild, das wir aus Homer, der ältesten Quelle, gewinnen. Da erscheint uns Atlas, der Vater der Kalypso, als ein tückischer Meeresriese, der die Tiefen des ganzen Meeres kennt und die hohen Säulen hält oder hütet, die die Erde und den Himmel auseinanderhalten. Es ist das eindrucksvolle Bild Od. 1, 52—54, wo Athene von Kalypso redend sagt:

Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὅστε θαλάσσης
πάσης βένθεα οἶδεν, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς
μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν.

Fern im Weltmeer, so scheint es, stehen die ragenden Säulen. Atlas hält sie, sagt uns der Text, — er hütet sie, fügt der Scholiast erläu-

[1]) Speziell zwischen Varuṇa und Indra könnte man sich das Verhältnis, wenigstens das ursprüngliche, etwa so konstruieren, daß Varuṇa es ist, nach dessen ewiger Satzung die Welt geordnet ist und daß Indra als der spezifisch aktive Gott die eigentliche Aktion leistet. Man kommt auf diese Idee, wenn es RV 6, 70, 1 heißt, Himmel und Erde seien nach Varuṇas Satzung auseinandergestützt. Da könnte immerhin noch Indra die Tat getan haben. Allein reinlich durchführen läßt sich eine solche Scheidung doch nicht. Es wird zu deutlich an anderer Stelle gesagt, Varuṇa habe diese Tat getan, — ohne daß der Sänger dabei irgendwie an eine Mitwirkung Indras zu denken scheint.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. 1 p. 460.

ternd dazu (φυλάττει, ἐπιμελεῖται). Und darum wohl kennt er die Tiefen des Meeres, denn der Fuß dieser Säulen ruht offenbar tief unten auf dem Meeresgrunde, während sie oben den Himmel berühren und tragen. Noch genauer: Die hohen Säulen halten Erde und Himmel auseinander (ἀμφὶς ἔχουσιν), wie der Text ganz deutlich sagt. Ich vermag hier Preller nicht zu folgen, wenn er — im Gegensatz zu anderen Gelehrten — meint, daß bei dieser Übersetzung die bildliche Vorstellung an Unklarkeit leide und wenn er daher statt ‚auseinander' vielmehr sagen möchte, ‚von mehr als einer Seite, wie bei einer Stütze, die ein Gewölbe trägt, auf ganz feste, unerschütterliche Weise'.[1]) Die bildliche Vorstellung ist vielmehr so klar wie möglich, wenn man den Text so übersetzt, wie es dem Wortlaute nach am nächsten liegt. Die Säulen halten Himmel und Erde ‚auseinander'. Wie das gemeint ist und welche Vorstellung wir damit zu verbinden haben, das zeigt uns aufs Schönste eine Iliasstelle, in welcher das hier in Frage kommende Wort ‚auseinander' (ἀμφίς) ebenfalls gebraucht wird. Es ist die schöne Schilderung der beiden Aias, des Telamoniers und des Lokrers, in der Schlacht. Nah beieinander stehen sie da, nebeneinander, wie zwei dunkle Stiere, die gleichgesinnt den Pflug im Brachlande ziehen. Nur das wohlgeglättete Joch hält oder drängt die beiden auseinander (ἀμφὶς ἔέργει), hält sie gesondert, während sie sich bemühen, die Furche zu ziehen bis zum Ende des Ackers.[2]) Das Bild ist so klar und so anschaulich, wie nur irgend möglich, und es erinnert uns zugleich an jenes andre Bild, in welchem der Rigveda das Auseinanderstützen von Himmel und Erde durch Indra zu veranschaulichen sucht. Er stemmt sie auseinander und befestigt sie gesondert wie zwei Räder durch die Wagenachse. Ganz ähnlich können und müssen wir uns die Art denken, wie nach der homerischen Vorstellung Himmel und Erde durch die von Atlas gehüteten Säulen zugleich auseinandergehalten und gestützt wurden. Daß diese Säulen nicht den Himmel allein, daß sie beide, Himmel und Erde, stützen, hebt Preller mit Recht nachdrücklich hervor und beruft sich dabei auf ‚andre Dichterstellen und sonstige Zeugnisse'.[3]) Ganz ebenso werden durch die Tat des Indra beide, Himmel und Erde, gestützt und festgemacht.

Zwei Stiere, die dasselbe Joch zugleich trennt und festhält, zwei Räder, an derselben Achse getrennt befestigt, — so haben wir uns das Verhältnis von Himmel und Erde mit den sie zugleich trennenden und festhaltenden Säulen zu denken, — nach der vedischen wie nach der aus Homer zu erschließenden altgriechischen Vorstellung, welche beide vereint auf eine ähnliche, noch ältere, vielleicht urarische Vorstellung schließen lassen.

Auch Ibykus spricht von den schlanken Säulen, die den Himmel tragen. Bei Aeschylus (Prometheus 348—350) ‚stützt Atlas im Westen die Säule zwischen dem Himmel und der Erde mit den Schultern, er trägt das Himmelsgewölbe auf seinem Rücken'. Hesiod hat die Säulen ganz weggelassen: Atlas steht im äußersten Westen am Rande der Erde, vor den Hesperiden, den Himmel mit dem Haupte und den Händen tragend. ‚Bei späteren Dichtern trägt und dreht Atlas die Himmelskugel oder ihre Achse.' Die Physiologen erklärten ihn ‚als die unsichtbare Himmelsachse und als eine lebendige Kraft, welche die Last des ehernen Himmels abhalte, auf die Erde zu fallen.'[4]) So wandelt sich die alte Vorstellung in mannigfacher Weise im Laufe der Zeiten. Atlas tritt zu den Säulen hinzu, um sie endlich ganz verschwinden zu machen, ja selbst in einer Abstraktion verflüchtigt zu werden. Die ursprüngliche Vorstellung aber, der die homerische noch sehr nahe liegt, dürfte darin bestanden haben, daß Himmel und Erde durch hohe Säulen auseinandergehalten wurden.

Atlas hält oder hütet bei Homer diese ragenden Säulen. Daß er sie auch selbst gesetzt habe, wird nirgends gesagt und ist auch an sich nicht wahrscheinlich, zumal seine Tätigkeit stets vielmehr in dem Lichte eines erdrückend schweren Amtes oder gar einer Strafe erscheint. Ein Größerer muß es gewesen sein, der diese Säulen setzte und Atlas zu ihrem Hüter bestellte. Doch wer es gewesen, das wird uns nicht berichtet. Es begreift sich das, wenn man bedenkt, daß die von Atlas gehüteten Säulen so früh schon ihre Bedeutung mehr und mehr verlieren, daß Hesiod sie bereits ganz eliminiert, daß Atlas als mythischer Träger des Himmels oder als himmeltragender Berg die Vorstellung von den himmeltragenden, Himmel und Erde auseinanderhaltenden

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 460 Anm.

[2]) Vgl. Ilias XIII, 701—707, namentlich Vers 706 τὼ μέν τε ζυγὸν οἷον ἐΰξοον ἀμφὶς ἔέργει.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 460. Er verweist auf Aeschyl. Prom. 349; Paus. 5, 11, 2; 18, 1.

[4]) Vgl. Roscher, Mythol. Lexikon I p. 705.

Säulen ganz verdrängt. So kümmerte man sich denn nicht allzuviel um jene, fast nur an einer Homerstelle klar und bedeutsam hervortretenden Säulen des Atlas. Sie mußten dem Gedächtnis und damit auch dem Interesse um so mehr entschwinden, als eine andre Vorstellung von der Rolle des Atlas beim Tragen des Himmels frühe schon platzgriff.

Doch unabhängig von Atlas und in ihrer Bedeutung recht dunkel und unverständlich, lebt eine andre Sage fort und erhält sich mit großer Hartnäckigkeit: Herakles, der gewaltige Held, habe fern im äußersten Westen — dort, wo die Hesperiden und Atlas hausen — bei der Meerenge von Gades oder darüber hinaus im Weltmeer, wo die Schiffahrt ein Ende hat, Säulen gesetzt, die berühmten Säulen des Herakles, deren eigentliche Bestimmung und Bedeutung aber in keiner Weise klar hervortritt.

Die Sage pflegt die Aufrichtung dieser Säulen durch Herakles mit dem Geryones-Abenteuer zu verbinden, das insofern dem Hesperiden-Abenteuer analog ist, als es sich dabei ebenfalls um die Gewinnung des Himmelslichts, nur in einem andern Bilde, handelt, — im Bilde der roten Rinder, der Sonnenrinder, gegenüber dem Bilde der goldenen Äpfel, der Sonnenäpfel. Auf der Reise nach Erytheia soll Herakles die Säulen bei der Meerenge von Gades aufgerichtet haben. Im übrigen waren über diese oft erwähnten Säulen, wie Preller bemerkt, ‚die verschiedensten Vorstellungen verbreitet, indem man sie bald für Inseln hielt, bald für künstliche Aufschüttungen, bald für die Vorgebirge der beiden hier in ihren äußersten Spitzen zusammentreffenden Erdteile, bald für Säulen, welche sich in dem Tempel des gaditanischen Herakles befänden. Ja nicht einmal die Zahl dieser Säulen stand fest und ebensowenig ihr Ursprung durch Herakles, da andre den Kronos oder den Meeresriesen Briareos als ihren Urheber nannten, wie denn auch von dem Kampfe zwischen Zeus und den Titanen oder Giganten in diesen Gegenden erzählt wurde.‘[1]) Für die Griechen bestand das Wesentliche in der Vorstellung von den Säulen des Herakles in dem Glauben, ‚daß da, wo sie ständen, das westliche Ende der Welt, also auch das der Schiffahrt und überhaupt jedes vernünftigen Strebens sei. Daher man in späteren Zeiten, als die Erfahrung diesen Glauben längst widerlegt hatte, auch wohl von Säulen des Herakles in andern Gegenden erzählte, z. B. in den Gewässern der Frisen oder im Schwarzen Meere.‘[2])

Daß die Vorstellung von diesen Säulen des Herakles phönikischen Ursprungs sei, wie Preller mit Bestimmtheit annimmt, das erscheint mir doch mehr als zweifelhaft. Weder die Säulen im Tempel des Herakles zu Tyrus, deren Herodot gedenkt (2, 44), noch gar die beiden Säulen vor dem Salomonischen Tempel[3]) scheinen mir in dieser Richtung irgendwie beweisend zu sein. Säulen, Pfeiler oder Pfähle spielen im Kult der verschiedensten Götter, bei den verschiedensten Völkern, von den primitiven Zeiten an eine so bedeutende Rolle, daß hier nichts den phönikischen Herakles speziell Kennzeichnendes liegen könnte, wie denn auch der Hinweis auf die beiden Säulen vor dem Tempel des Salomo nur geeignet wäre, einen Beweis in dieser Richtung abzuschwächen. Bei den Säulen, die Herakles im fernen Westen errichtet, handelt es sich aber auch durchaus nicht um Kultobjekte. Es sind mythische Vorstellungen, die unseres Wissens nichts mit dem Kultus zu schaffen haben. Daß aber die Säulen im Tempel des tyrischen Herakles oder gar jene vor dem Salomonischen Tempel als ein Abbild jener mythischen Vorstellung zu gelten hätten, wird sich kaum wahrscheinlich machen lassen. Sehr viel wahrscheinlicher dürfte die Ansicht derjenigen Forscher sein, welche diese Säulen des Herakles mit den von Homer erwähnten Säulen des Atlas in Zusammenhang bringen, respektive von den letzteren ableiten wollen, wie z. B. das Passowsche Wörterbuch ganz direkt sagt, aus den hohen Säulen des Atlas seien später die sogenannten Heraklessäulen geworden.[4]) Es ist durchaus nicht notwendig, daß man darum der Ansicht von Völcker beistimmt, die auch O. Müller, G. Herrmann und Nägelsbach billigen, wonach Atlas als eine Personifikation kühner Schiffahrt, der Bewältigung des Meeres durch menschliche Kunst, zu deuten wäre. Noch weniger brauchen wir ihn speziell mit Nägelsbach für den Repräsentanten der phönikischen Schiffahrt speziell zu halten. In der Tat hat Atlas mit Schiffahrt nichts zu tun. Aber dennoch stimme ich Nägelsbach bei,

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 210. 211. [3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 211.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 211 und Anm. 3.

[4]) Vgl. Franz Passows Handwörterbuch der griechischen Sprache s. v. κίων, ονος ‚Od. 1, 53 hält Atlas durch hohe Säulen, woraus später die sogenannten Herkulessäulen wurden, Himmel und Erde auseinander.‘

wenn er in den Säulen des Atlas geradezu die des Herakles sehen zu müssen glaubt.[1]) Ein richtiger Instinkt hat ihn zu dieser Identifikation geleitet.

Säulen im fernsten Westen, im Weltmeer, in der Gegend der Geryonesinsel Erytheia, in der Gegend der Hesperiden — das sind sie beide, die Säulen des Atlas wie die des Herakles. Was die Säulen des Atlas bedeuten, ist klar gesagt. Sie stützen Himmel und Erde, sie halten sie auseinander. Von den Säulen des Herakles wird uns nichts derart gesagt. Ihre Bestimmung ist dunkel. Sie erscheinen als mythische Bilder, deren Sinn nicht mehr verstanden wird, die aber dennoch hartnäckig im Gedächtnis des Volkes fortleben. Sobald wir die Annahme wagen, die Bestimmung dieser Säulen, ihr uralter Sinn, möge dieselbe gewesen sein wie diejenige der Säulen des Atlas, fällt sogleich ein helles Licht in den bisher dunklen Mythus, und er stimmt in überraschender Weise zu den Voraussetzungen, die wir vom indischen Mythus aus notwendig zu machen gezwungen sind.

Atlas ist nichts als ein Wächter der Säulen, der sie hält und hütet. Herakles ist es, der die Säulen setzt, wie Indra im Veda mit dem Pfeiler Himmel und Erde auseinanderstemmt und stützt. Und auch die Variante stört uns nicht, daß andern Göttern oder Heroen, wie dem Kronos oder Briareos, die gleiche Heldentat gelegentlich zugeschrieben wird, denn wir finden entsprechende Varianten auch in den Liedern des Veda, die auch Varuṇa, Vishṇu und andre Götter oder Heroen die große Säule setzen, Himmel und Erde auseinanderstemmen und stützen lassen. Herakles aber ist es, den dieser Mythus am häufigsten und am hartnäckigsten als den Vollbringer der großen Tat nennt, wie der entsprechende Mythus im Veda den Indra. Herakles zieht aus, um die Sonnenrinder des Geryones zu erbeuten, und dort im fernsten Westen, in der Gegend von Erytheia, pflanzt er seine Säulen auf. Zeitlich wie räumlich gehören die beiden Taten zusammen. Es ist dasselbe Bild, wenn im Veda Gott Indra das Himmelslicht, die rötlichen Rinder, aus der Höhle des Wolkendämons gewinnt und zugleich Himmel und Erde festmacht, die Säule setzt, welche beide auseinanderhält, wie die Achse die beiden Wagenräder. Beide Bilder stimmen zusammen, sie gehen auf das gleiche Urbild zurück — den Gewitterriesen, der die Sonne im Frühling neu gewinnt und Himmel und Erde neu befestigt, indem er die Säule setzt, die beide auseinanderhält.

Atlas ist bei den Säulen im Grunde nicht von wesentlicher Bedeutung. Er fehlt darum auch durchweg in der Geschichte von den Säulen des Herakles. Vielleicht gab es schon früh neben dem Mythus von den Säulen einen andern Mythus von einem Riesen, der Himmel und Erde auseinanderhält. Dieser Riese wäre in der homerischen Schilderung mit den himmeltragenden Säulen kombiniert als ihr Halter und Hüter. Aber das war im Grunde ein Pleonasmus. Hatte man die Säulen, dann brauchte man den sie haltenden Riesen nicht notwendig und umgekehrt. Darum verschwanden beim Atlas bald die Säulen und er selbst erschien als der duldende Träger und Stützer des Himmelsgewölbes. In der Fabel von den Hesperidenäpfeln hören wir nichts mehr von den Säulen. Hier spielt Atlas eine wesentlich andre, eine wesentlich selbständigere Rolle. Aber die Korrespondenz zur Geryonesfabel ist darum doch eine vollständige. Wie der Gewinn der Sonnenrinder und das Setzen der Säulen zusammengehören, so der Gewinn der Hesperidenäpfel und das Abenteuer mit Atlas, dem Himmelsträger.

Es ist ein anderes Bild, das hier erscheint. Nicht mehr die Säulen, sondern das ragende Gebirge, das den Namen des Atlas trägt. Die Person des Atlas aber tut man gut, nicht ohne weiteres mit dem gleichnamigen Gebirge zusammenzuwerfen oder einfach als eine Personifikation dieses letzteren anzusehen.

‚Homer und die älteren Dichter fassen den Atlas durchaus als Person und geben keine Veranlassung, seine Entstehung, wie viele tun, aus der Vorstellung eines den Himmel stützenden Berges abzuleiten. Erst spätere Deutung machte den Atlas zu einem Berg, wohl nicht lange vor Herodot. Dieser spricht 4, 184 von einem schmalen, ganz runden, über die Wolken ragenden Berge in dem nordwestlichen Afrika, welcher bei den Einwohnern (Atlantes) Atlas und Säule des Himmels heiße. Eine Erfindung griechischer Geographen. Auch Euripides soll einen Berg Atlas erwähnt haben; doch hielt er die Person und den Berg bestimmt auseinander. Im nordwestlichen Afrika nun fixierte man seitdem den Standpunkt des Atlas und benannte nach ihm das Atlantische Meer und die fabelhafte Insel Atlantis. Man erzählte, wie der mythische Atlas, ein reicher König, Besitzer großer Herden und der schönen Hesperidengärten, von Perseus mit dem Medusenhaupte in einen Berg verwandelt

[1]) Vgl. Roscher, Mythol. Lexikon I p. 706. Nägelsbach, Homerische Theologie p. 81 fg.

worden sei, der den Himmel mit den Sternen trägt. Nach dem Dithyrambendichter Polyidos war Atlas ein libyscher Hirt, der von Perseus durch die Gorgo versteinert ward. Die euhemeristische Auffassung, die den Atlas zum König oder Hirten machte, ging noch weiter und erklärte den klugen Himmelsträger für einen Astronomen, der die erste Himmelskugel verfertigt haben sollte, für einen Mathematiker, einen Philosophen, einen weisen Sänger, von dem Homer und Hesiod stammen sollen, für einen Weissager.'[1])

Diese Worte eines Kenners des Gegenstandes begründen hinreichend das oben Gesagte. Die merkwürdige Doppelbeziehung des Atlas zu den Himmel und Erde auseinanderhaltenden Säulen bei Homer, zu dem gleichnamigen Gebirge in späterer Zeit, erklärt sich wohl am besten durch die oben schon geäußerte Vermutung, es möchte neben der uralten Vorstellung von jenen Säulen und der parallelen Vorstellung von himmeltragenden Bergen, vor alters ein Mythus lebendig gewesen sein, der von einem Riesen erzählte, welcher Himmel und Erde auseinanderzuhalten gezwungen ward, nachdem ein Gott oder mehrere Götter die beiden voneinander getrennt hatten. Diesen Riesen kombinierte der Mythus bei Homer ganz naturgemäß mit jenen Säulen und machte ihn zum Halter und Wächter derselben, während er später mit dem Gebirge Atlas zusammengebracht und endlich geradezu mit ihm identifiziert wurde. Daß Atlas ursprünglich nicht bloß den Himmel trägt, sondern Himmel und Erde hält und stützt, also dieselbe Funktion hat wie die Säulen bei Homer, der Pfeiler im Veda, das geht aus den Worten des Pausanias und anderen Zeugnissen deutlich hervor.[2]) Daß er es gezwungen tut, unter dem Druck einer harten Notwendigkeit, bezeugen die Worte des Hesiod.[3])

Im übrigen mag man über diese Vermutung denken, wie man will, — die Hauptsache bleibt für uns die nahe Beziehung des Herakles einerseits zu den Säulen im fernen Westen, andrerseits zu dem als Träger des Himmelsgewölbes gedachten Atlas. Daneben mag es vielleicht auch als bedeutsam gelten, wenn die Sage von Perseus erzählt, er habe den Atlas durch das Haupt der Meduse oder Gorgo in einen Berg verwandelt, versteinert. Denn Perseus ist, wie längst bekannt, eine Art mythischer Doppelgänger des Herakles, daher wir später von ihm noch mehr zu sagen haben werden. Wenn er den Atlas zum Berge macht, der den Himmel trägt, dann bewirkt er damit die dauernde Feststellung und Stützung des Himmelsgewölbes. Und ich möchte es für wahrscheinlich halten, daß auch die Fabel von Herakles und Atlas ursprünglich diese Bedeutung hatte, wenn auch wesentlich anders gewandt wie bei Perseus.

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß Herakles nach der ursprünglichen Sage die Äpfel der Hesperiden selbst erbeutet, nachdem er den Drachen Ladon getötet. Diese tatsächlich vorliegende Fassung des Abenteuers verdient ohne Zweifel den Vorzug vor der nachmals populärer gewordenen Fabel, nach welcher Atlas im Auftrage des Herakles die Äpfel diesem gebracht habe, während der Held inzwischen die Last des Himmelsgewölbes auf sich genommen.[4]) Der große Held, der größte von allen, muß die große Heldentat selbst vollbringen, sonst wäre er eben nicht der Held. Und so werden wir das Eintreten des Atlas bei der Ausführung der Tat, in welcher die spätere Sage das letzte und entscheidende Abenteuer des Herakles sah,[5]) wohl für jüngere Erfindung halten dürfen. Auch die später erfolgende possenhafte Überlistung des Atlas durch Herakles gibt sich wohl als solche zu erkennen. Dennoch steht in der Erzählung des Hesperidenabenteuers die Berührung des Herakles mit Atlas als ein alter Zug der Sage fest. Es fragt sich nur, welcher Art dieselbe gewesen sein mag. Gruppe meint, in der alten Sage dürfte sich Atlas darauf beschränkt haben, dem Herakles den Weg zu den Hesperiden zu weisen.[6]) Es ist möglich, daß er dies tat, doch das Wesentlichste der Berührung scheint mir in etwas andrem zu liegen. Ich glaube kaum, daß die Sage jene Erzählung vom Abnehmen und Wiederaufsetzen des Himmelsgewölbes durch Herakles erfunden hätte, wenn nicht ein alter Kern gerade darin enthalten wäre. Aber die Wendung, daß Herakles dies getan habe, um inzwischen die ihm allein gebührende Heldentat

[1]) Vgl. Stoll in Roschers Mythol. Lexikon I p. 707.

[2]) οὐρανὸν καὶ γῆν ἀνέχων nennt ihn Pausanias; vgl. Paus. 5, 11, 2; 18, 1, Preller, a. a. O. I p. 460; Roschers Mytholog. Lexikon p. 706; die Inschrift des Kypseloskastens entkräftet diese Angabe nicht.

[3]) Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῇς ὑπ' ἀνάγκῃς, Hesiod, Theog. 517. Roschers Lex. p. 706. 707. Preller a. a. O. p. 461.

[4]) Vgl. Gruppe, a. a. O. I p. 471.

[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 216. S. auch Gruppe, a. a. O. I p. 472; und hierselbst unten

[6]) Vgl. oben p. 69; Gruppe, a. a O. I p. 471.

durch den Atlas verrichten zu lassen, schädigt den ursprünglichen Sinn der Sage, schädigt die Gestalt des Herakles, des großen Helden, der unmöglich auf solchem Wege — wie Gunther durch Siegfried — sein hohes Ziel erreicht haben kann. Was bleibt aber noch, wenn wir diesen Zug der Sage als nicht echt und ursprünglich fallen lassen, ebenso wie die nachfolgende possenhafte Überlistung? Es bleibt das Abnehmen und Wiederaufsetzen des Himmelsgewölbes durch Herakles, dessen gewaltige Kraft sich auch darin bewährt, daß er die ungeheure Last selbst tragen kann, der sie aber doch zu dauernder Stützung und Feststellung des Himmels wieder dem Atlas auf den Nacken setzt. Es liegt darin, wie ich glaube, ursprünglich nichts andres als eine erneute Festigung und Stützung des Himmels, — also wesentlich dasselbe, was die vedischen Lieder so oft vom Indra rühmen, und zwar gerade im engen Zusammenhang mit der Gewinnung des Himmelslichts, der die Erbeutung der Hesperidenäpfel samt Drachentötung entspricht.

Wenn die Tat bei den Hyperboreern geschah, im höchsten Norden, dann kann vom Atlasgebirge dabei nicht die Rede sein. Wohl aber, wenn man sich dieselbe im fernen Westen vollbracht dachte. Dort ragte ja im äußersten Nordwesten Afrikas das mächtige Atlasgebirge zum Himmel empor, ganz nahe der Gegend, wo man sich die Säulen des Herakles, Erytheia und die Hesperiden dachte, seitdem für diese alten Fabeldinge geographische Bestimmung gesucht ward.

Wir können es dahingestellt sein lassen, ob Herodot im Recht ist, wenn er meint, die Griechen hätten sich das Bild vom Atlas als himmeltragender Säule von den Eingeborenen jener Gegend angeeignet.[1]) Auf jeden Fall war ihnen auch sonst das Bild von Bergen, welche den Himmel wie Säulen stützen, ein geläufiges.[2]) So nennt Pindar den schneereichen Ätna als solch eine Himmelssäule.[3]) Und es scheint, daß sich auch mit dem Kaukasos ähnliche Vorstellungen verbanden. Man versetzte den Atlas auch bisweilen nach Griechenland, z. B. nach Arkadien und nach Boeotien in die Gegend von Tanagra.[4]) War dies Bild aber den Griechen von Hause aus nicht fremd, dann war es sehr natürlich, ja fast selbstverständlich, daß sich dasselbe mit dem Atlasgebirge verbinden mußte, sobald als die Meerenge von Gades und ihre Umgebung, als fernster Westen, zum Schauplatz jener Taten des Herakles geworden war, die sich als Eroberung des Himmelslichtes charakterisieren. Denn mit diesen war ja wohl seit alters, wie der indische Mythus vermuten läßt, das Stützen des Himmels, das Festmachen der Erde und des Himmels verbunden. Es erscheint daher sehr möglich, daß die Griechen selbst, ohne Beeinflussung durch die Einwohner jener Gegend, auf den Gedanken kamen, gerade im Atlasgebirge die Stütze des Himmels zu suchen. Wenn die Leute dort aber in der Tat ähnliche Gedanken hegten, dann kamen ihnen die griechischen Vorstellungen auf jeden Fall entgegen und erhielten dadurch nur noch festeren Halt.

Wie dem auch sei, — jedenfalls sind es griechische Mythen, die davon erzählen, daß Perseus den König oder Hirten Atlas in einen Berg verwandelt habe, der nun den Himmel stützt; oder daß Herakles dem Atlas die Himmelslast abgenommen und dann wieder aufgesetzt habe. Wie die Tat des Herakles mit der Tötung des Drachen Ladon und Gewinn der Hesperidenäpfel verbunden ist, so steht diejenige des Perseus in deutlicher Verbindung mit der Tötung der Gorgo-Medusa, denn mit dem abgehauenen Haupte derselben bewirkt der Held die Versteinerung. Die Gorgo-Medusa aber haust eben dort in jenem fernen Westen, wo der Drache Ladon und Geryones hausen, wo die Quellen des Okeanos, die Hesperiden und Atlas zu finden sind. Sie ist nur eine der vielen Formen des bösen Dämons, den der Sonnenheld, der Gewitterriese töten muß, — jenes Dämons, der trotz der verschiedensten Namen und Gestalten bei Indra früher in der Regel als Wolkendämon gefaßt wurde, neuerdings vielfach als Schwarzmond gedeutet wird, während er bei Herakles in den Sagen von der Lichtgewinnung — der Geryones- und der Hesperidensage — als ein Ungeheuer im fernen Westen, im Sonnenuntergangslande charakterisiert ist. So auch bei Perseus, dem Herakles verwandten Helden. Wenn es aber von Indra heißt, daß er bei jener großen Heldentat die wankenden oder gar beliebig sich umherbewegenden Berge festgemacht, sie zur Ruhe gebracht und dadurch erst der Erde ihren festen

[1]) Herodot 4, 184 τοῦτον κίονα τοῦ οὐρανοῦ λέγουσι οἱ ἐπιχώριοι εἶναι.

[2]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 463.

[3]) Pindar, Pyth. 1, 19 (37) κίων δ' οὐρανία συνέχει νιφόεσσ' Αἴτνα; vgl. Preller, a. a. O. I p. 463.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. I p. 463. 464, Anm. 1.

Halt gegeben habe, dann scheinen mir damit jene Taten des Perseus und des Herakles zu korrespondieren: die Versteinerung des Atlas zum himmeltragenden Berge wie das Neuaufsetzen der Himmelslast auf die Schultern des Atlas durch Herakles. Denn daß Atlas Himmel und Erde festhält, ist deutlich bezeugt, und ebenso, daß Indra Himmel und Erde festmacht. Alle diese Mythen weisen, wie mir scheint, auf einen Urmythus zurück, der davon erzählt, daß der Sonnenheld, der Gewitterriese, als er den bösen Dämon tötete und das Himmelslicht gewann, die schwankenden Berge festmachte und durch sie erst dem Himmel und der Erde den dauernden festen Halt gab.

Dämonentötung, Lichtgewinnung und Festigung von Himmel und Erde, die im Indramythus so oft in mancherlei Variationen verbunden erscheinen, hätten im Heraklesmythus nach alledem zwei Formen angenommen:

1. Tötung des Geryones, Gewinn seiner Sonnenrinder und Setzung der Säulen, die gewiß einst als Stützen von Himmel und Erde gleich den Säulen des Atlas galten und mit diesen ursprünglich identisch waren;

2. Tötung des Drachen Ladon, Gewinn der Hesperidenäpfel und endgültiges Setzen des Himmelsgewölbes auf die Schultern des Atlas.

Dazu käme als weitere Parallele noch aus der später noch speziell zu behandelnden Perseussage:

3. die Tötung der Gorgo-Medusa und Versteinerung des Atlas zum himmeltragenden Berge.

Die Tötung des Ungeheuers, Gewinn der Sonnenrinder, Gewinn des Himmelslichtes, Setzung der Säule, die Himmel und Erde auseinanderhält, das Festmachen der Berge, das Stützen und Festmachen von Himmel und Erde — das alles bietet uns der Indramythus in mancherlei Variationen. Nur die Gestalt des persönlich gedachten Atlas fehlt und ebenso das Bild der Äpfel für Sonne und Himmelslicht. Dies Manko aber kann uns nicht daran hindern, die Urverwandtschaft der in Rede stehenden Mythenkomplexe zu erkennen. Ich denke, daß dieselbe nach den obigen Darlegungen als erwiesen gelten darf.

(Schluß folgt.)

DENKSCHRIFTEN
DER
KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN.
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE.
58. BAND, 4. ABHANDLUNG.

HERAKLES UND INDRA.

EINE MYTHENVERGLEICHENDE UNTERSUCHUNG

VON

LEOPOLD VON SCHROEDER,
WIRKL. MITGLIEDE DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ZWEITER TEIL.

VORGELEGT IN DER SITZUNG AM 6. MAI 1914.

WIEN, 1914.
IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Kerberos.

Die Herbeibringung des Höllenhundes Kerberos wird in der Regel als die letzte der im Dienste des Eurystheus vollbrachten Taten des Herakles aufgeführt.[1]) Daß es die schwierigste war, sagt schon Homer, der den Schatten des Herakles selbst davon zu Odysseus reden läßt (Od. 11, 623—626). Den Namen des Kerberos nennt er nicht, sondern spricht nur von ‚dem Hunde', den Herakles unter dem Beistande der Athene und des Hermes aus dem Hades heraufgeholt habe (Od. a. a. O.; Il. 8, 366—369). Auch erzählt er, Herakles habe mit Hades selbst am Tor der Unterwelt gekämpft und ihm seinen Pfeil in die Schulter geschossen (Il. 5, 395—402). Gruppe findet, daß diese Hadesfahrt des Helden in einem gewissen Parallelismus mit dem Geryonesabenteuer stehe.[2]) und er dürfte damit nicht unrecht haben. Preller meint, daß der Sinn, in welchem Herakles das Ungetüm von den Pforten des Hades ans Licht heraufführt, kein andrer sein könne, ‚als daß er auch in dieses ewige Dunkel siegreich hineingedrungen und jenen Pforten ihre unüberwindlichen Schrecken genommen hat, ein Bild der Auferstehung wie das der täglichen Sonne.'[3]) In ein ganz neues Licht hat Maurice Bloomfield die Sage gerückt durch seine tiefgründige und geistvolle Untersuchung über das ursprüngliche Wesen des Kerberos.[4]) So überraschend das Resultat auch ist, zu welchem er gelangt, es wird doch auch den Gegnern der vergleichenden Mythologie schwer sein, sich der unerbittlichen Logik in der Beweisführung des ausgezeichneten amerikanischen Indologen zu verschließen. Ich kann mich hier darauf beschränken, den durchaus überzeugenden Gedankengang Bloomfields in der Hauptsache wiederzugeben. Die Schlußfolgerung ergibt sich dann ganz von selbst.

Kerberos, ein Sprößling des Typhon und der Echidna, wird von den Griechen als ein mehrköpfiges Ungetüm gedacht. Meist erscheint er zweiköpfig in der griechischen Kunst gebildet, oft aber auch dreiköpfig, und diese letztere Gestalt ist es, die sich insbesondere bei den römischen Dichtern endgültig festgestellt hat und dadurch auch uns die geläufige geworden ist. Diesem mehrköpfigen Ungeheuer entsprechen im Veda, wie längst schon erkannt ist, die beiden Hunde des Yama, des Königs im Reiche der Abgeschiedenen, der in späterer Zeit ähnlich dem Hades als ein furchtbarer Todesgott und Höllenfürst gedacht wird. Im Veda aber erscheint er noch ganz anders, als der Erste der Abgeschiedenen, der als ihr König mit den Seligen zusammen in einem lichten, herrlichen, himmlischen Reiche unter einem schönbelaubten Baum zecht. Es wird als ein Reich der Wonne in himmlischen Höhen geschildert. Doch zwei Hunde bewachen den Pfad dorthin, zwei breitnasige, braune, vieräugige Hunde. Der eine heißt Çabala, der Scheckige oder der Bunte, der andre Çyâma, der Dunkle. Dem Toten wird im Rigveda bei der Bestattung zugerufen: ‚Lauf vorbei an den beiden vieräugigen bunten Hunden, den Sprößlingen der Saramâ, auf geradem Wege! Dann geh zu den freundlichen Vätern hin, die mit Yama zusammen

[1]) Wir haben im übrigen schon früher bemerkt, daß weder die Zahl noch die Reihenfolge dieser Taten seit alters feststand. Vielfach wurde das Abenteuer mit den Hesperidenäpfeln als das letzte und entscheidende angesehen. ‚Herakles bringt diese Äpfel wahrscheinlich nicht nach Argos als Geschenk der großen Göttin, — sondern wie in der altlokrischen Sage in den Göttergarten auf dem Oiteberg. Hier auf dem Gipfel des Berges scheint er dann von Athena und Hermes im feurigen Wagen zum Himmel gefahren zu sein, wo die Göttin, der er so treu gedient, Hera, ihn aufnimmt und ihn mit ihrer Tochter und Dienerin Hebe vermählt.' Gruppe, a. a. O. I p. 472.

[2]) Vgl. Gruppe, a. a. O. I p. 469.

[3]) Vgl. Preller a. a. O. II p. 222. In der Anmerkung vergleicht Preller noch die Stelle aus dem Turiner Totenbuche: ‚Ich lebe wiederum auf nach dem Tode wie die tägliche Sonne.'

[4]) Maurice Bloomfield, Cerberus, the dog of Hades, the history of an idea. Chicago-London 1905.

schmausen.'[1]) Ein späterer Text — Âçvalâyanas Grihyasûtra — erwähnt einen Kuchen, den der Tote den beiden Hunden des Yama gibt, offenbar, um sie freundlich zu stimmen.[2]) Er erinnert uns an die Honigkuchen, mit denen die griechischen Abgeschiedenen versorgt werden, als Gabe für den Kerberos.[3]) Furchtbare, zu begütigende Wächterhunde vor dem Totenreiche, hier wie dort, — offenbar eine nah verwandte Vorstellung. In demselben Liede des Rigveda, dem der oben angeführte Vers entnommen ist, finden wir gleich darauf eine scheinbar wesentlich andre Vorstellung von den beiden Hunden des Yama: ‚Die beiden breitnasigen, am Leben (der Menschen) sich gütlich tuenden, braunen Boten des Yama wandern unter den Menschen umher; sie mögen uns heute hier das schöne Leben wieder schenken, damit wir die Sonne schauen.'[4]) — Da erscheinen sie also nicht als Wächterhunde, die eifersüchtig die Pfade ins Reich der Seligen hüten, sondern als Todesboten, die das Leben der Menschen aufzehren und angefleht werden, die Überlebenden noch möglichst lange zu verschonen. Man hat gemeint, diese beiden so wesentlich verschiedenen Vorstellungen von den Hunden des Yama nicht miteinander vereinen zu können, doch wir werden sehen, daß dies bei Bloomfields Auffassung von dem ursprünglichen Wesen dieser Hunde sehr wohl möglich ist.

Als Todesboten, Verkürzer des Lebens und Geleiter der Toten, vor denen man die Lebendigen zu schützen sucht, erscheinen die beiden Hunde auch im Atharvaveda. ‚Die beiden pfadhütenden Hunde des Yama, die ausgesandten, der dunkle und der scheckige, nicht sollen sie dich (fassen)!' heißt es in einer Beschwörung (AV 8, 1, 9). ‚Bleib hier, o Mensch, mit deinem ganzen Sinn! Folge nicht den beiden Boten des Yama nach! Komm zu den Wohnungen der Lebendigen!' lautet ein andrer Vers (AV 5, 30, 6), der offenbar ein bedrohtes Leben erhalten will. Erst wenn der Mensch gestorben ist, bittet man Yama, ihn der Hut der beiden Hunde anzuvertrauen.[5])

Yajurveda und Brâhmaṇatexte zeigen nun deutlich, welche Naturerscheinung der Vorstellung von diesen beiden Hunden des Yama zugrunde lag, respektive die Anregung zu dieser Konzeption der Phantasie gegeben hat. Wir sehen, daß man sich die beiden Hunde des Yama, die wachenden und wandelnden, am Himmel denkt, daß die Bezeichnung ‚die beiden himmlischen Hunde' geradezu gleichbedeutend gebraucht wird für ‚die beiden Hunde des Yama,' — und da das Reich des Yama im Veda noch durchaus in den himmlischen Höhen gesucht wird, ist das auch nicht zu verwundern. Es wird uns in mehreren Texten eine merkwürdige Legende erzählt, wie die bösen Dämonen, genannt Kâlakâñja, den Himmel erobern wollten und zu diesem Zweck einen Feueraltar bauten. Indra mischt sich in Gestalt eines Brahmanen unter die Himmelsstürmer und fügt auch seinerseits einen Backstein in den Bau. Als derselbe den Himmel erreicht, zieht Indra seinen Stein heraus und nun stürzt alles zusammen. Die Dämonen fallen herunter, nur die beiden obersten bleiben oben. ‚Das wurden die beiden himmlischen Hunde', sagt der eine Text; ‚das wurden die beiden Hunde des Yama', sagt der andre.[6]) Der Atharvaveda redet mit offenbarer Ehrfurcht von der Majestät des himmlischen Hundes', und er weiß sogar von drei Kâlakâñjas, die am Himmel als Götter ihren Platz gefunden hätten.[7]) In der Regel aber werden deren nur zwei erwähnt, wie ja auch nur von zwei Hunden des Yama geredet wird. Von ihnen sagt das Grihyasûtra des Hiraṇyakeçin: ‚Die Brut der Saramâ, dunkel und braun, läuft dahin, herabschauend auf die See.'[8]) Auch hier sind also die beiden Hunde offenbar am Himmel gedacht.

Der älteste Yajurveda, das sogenannte Kâṭhakam, sagt: ‚Fürwahr, diese beiden Hunde des

[1]) RV 10, 14, 10. Die Hunde sind hier beide als bunt, gescheckt oder gefleckt (çabala) bezeichnet, da aber sonst der gescheckte und der dunkle unterschieden werden, hat Bloomfield wohl recht, wenn er hier dieselbe eigentümliche vedische Ausdrucksweise annimmt, nach der z. B. pitárâu ‚die beiden Väter' so viel bedeuten wie Vater und Mutter, die beiden Mitras so viel wie Mitra und Varuṇa u. dgl. m. — Die Hündin Saramâ ist die Götterbotin, daher wohl die prädestinierte Mutter von mythischen Hunden, die zugleich als Boten fungieren, wie die Hunde des Yama.

[2]) Vgl. Bloomfield a. a. O. p. 13. 14.

[3]) Vgl. Bloomfield a. a. O. p. 2.

[4]) RV 10, 14, 12.

[5]) Vgl. RV 10, 14, 11: ‚Welches deine beiden Wächterhunde sind, o Yama, die vieräugigen, pfadbehütenden, männerbeschauenden, diesen beiden vertraue ihn an, o König, und verleih ihm Heil und Freiheit von Beschwerde.' Es ist von dem Toten bei der Bestattung die Rede.

[6]) Das erste Tâitt. Br. 1, 1, 2; das zweite Mâitr. S. 1, 6, 9; vgl. Bloomfield a. a. O. p. 17; auch Kâṭh. S. 1.

[7]) Atharvaveda 6, 80. Über den dritten am Himmel gebliebenen Kâlakâñja, den Bloomfield nicht weiter berücksichtigt, werde ich weiter unten eine Vermutung wagen.

[8]) Hir. Grihy. 2, 7, 2; Bloomfield a. a. O. p. 18.

Yama sind Tag und Nacht.'[1]) Ein andrer Brâhmaṇa-Text bezeichnet noch näher den scheckigen oder bunten Hund, Çabala, als den Tag, den dunklen als die Nacht.[2]) Wie das zu verstehen ist, lehren uns andre Stellen, aus denen unzweifelhaft deutlich hervorgeht, daß mit den beiden himmlischen Hunden, so überraschend das auch auf den ersten Anblick erscheint, Sonne und Mond gemeint sind, die großen Gestirne von Tag und Nacht, die als Hauptrepräsentanten von Tag und Nacht diesen geradezu gleichgesetzt werden. Das Çatapatha-Brâhmaṇa sagt von dem einen der beiden ganz deutlich: ‚Der Mond fürwahr ist der himmlische Hund; er schaut herab auf das Vieh des Opferers.' Und in demselben Sinne spricht die Kaschmir-Version des Atharvaveda von dem vieräugigen Hunde (d. h. dem Monde), welcher ‚surveys by night the sphere of the night'.[3])

Zu dieser Auffassung stimmen auch die Ideen der Upanishaden, in denen Mond und Sonne bei dem Übergang der Seele in die Himmelswelt als Stationen erscheinen. Da gehen die Abgeschiedenen zuerst zum Monde, oder es heißt, daß sie durch die konzentrischen Kreise von Sonne und Mond hindurch müssen. Auch wird einmal geschildert, wie die Seele auf dem Weg in die Welt des Brahman zuerst von dem dunklen zu dem scheckigen Hunde, von dem scheckigen zu dem dunklen geht u. dgl. m.[4])

Hält man Bloomfields Deutung fest, dann begreift man erst, wie der Atharvaveda von der ‚Majestät des himmlischen Hundes' reden kann. Ob der Dichter in diesem Falle die Sonne oder den Mond meint, in jedem Fall ist der Ausdruck ein treffender. Man begreift nun aber auch die scheinbare Diskrepanz in der Auffassung der beiden Hunde des Yama, die das früher erwähnte berühmte Totenlied (RV 10, 14) uns zu bieten scheint. Sonne und Mond, das himmlische Paar, als Wächterhunde am Himmel, auf dem Wege ins selige Jenseits gedacht —, das ist die eine unzweifelhaft deutlich vorliegende Anschauung. Aber Sonne und Mond sind auch die Repräsentanten von Tag und Nacht, von der in ewigem Wechsel vorwärts wandelnden Zeit, — und so erscheinen sie auch als furchtbare Mächte, die das Leben der Menschen unerbittlich aufzehren, als Boten des Königs im Totenreich, als solche unter den Menschen wandelnd, den Menschen sichtbar, die Menschen beschauend, über sie hin am Himmel sich bewegend. Das ist eine Anschauung, die durchaus zu verwandten Ideen im Veda stimmt, wo auch die sonst so lieblich schön und reizvoll geschilderte Morgenröte, von einer andern Seite betrachtet, als ernste himmlische Macht erscheint, die das Leben der Menschen aufreibt und vernichtet. Denn auch sie repräsentiert in ewiger Wiederkehr die Zeit, die alles Leben hinschwinden läßt. ‚Tag und Nacht sind die umschließenden Arme des Todes', sagt das Brâhmaṇa der Kâushîtakins.[5]) Tag und Nacht werden in einem andern Texte gebeten, langes Leben zu schenken, wie man die Hunde des Yama um die gleiche Gnade bittet. ‚Das Jahr ist der Tod; mit Hilfe von Tag und Nacht zerstört es das Leben der Sterblichen', sagt das Çatapatha Brâhmaṇa. Um sich vor dem grimmigen Griff von Tag und Nacht zu schützen, muß man weißen und schwarzen Reis opfern und dazu sprechen: ‚Heil dem Tage! Heil der Nacht!'[6]) Mit Recht erinnert Bloomfield dabei auch an die bekannte Parabel von dem ‚Mann im Brunnen,' die nach E. Kuhns überzeugenden Darlegungen wohl aus Indien stammen dürfte. Da erscheinen Tag und Nacht als weiße und schwarze Maus, die den Baum oder Strauch zernagen, an welchem der Mann hängt, und ihn so dem Tode weihen.[7]) Sie gleichen darin den Hunden des Yama, die am Leben der Menschen sich gütlich tun (asutṛipâu), wie der Rigveda sagt. Und auch diese Hunde sind ja Tag und Nacht, wie wir bereits wissen, sind Sonne und Mond in dem ursprünglicheren, konkreten Bilde.

Auch der Avesta weiß von Hunden, die die Brücke ins Jenseits innehaben und der Seele bei dem Übergang helfen oder auch nicht helfen können. Ein ‚vieräugiger Hund' spielt im Totenritual der alten Perser eine Rolle. Man läßt ihn den Leichnam anschauen, um den Bösen zu vertreiben. Dieser vieräugige Hund wird als ein Hund mit Flecken über den Augen erklärt. Ebensolch ein Hund erscheint auch im vedischen Ritual beim Roßopfer. Da es sich hier um wirkliche Hunde handelt, ist an der Richtigkeit dieser Angaben kaum zu zweifeln.[8]) Eine uralte Beziehung zu den vieräugigen mythischen Hunden des Yama dürfte da zweifellos vorliegen, wie man

[1]) Kâṭh. 37, 14 etâu vâi yamaçvâ ahaçca râtrî ca.
[2]) Vgl. Bloomfield a. a. O. p. 19. 20.
[3]) Vgl. Bloomfield a. a. O. p. 20.
[4]) Vgl. Bloomfield a. a. O. p. 21—23.
[5]) Kâush. Br. 2, 9; Bloomfield a. a. O. p. 25.
[6]) Çat. Br. 10, 4, 3, 1; Tâitt. Br. 3, 1, 6, 2; Bloomfield a. a. O. p. 26.
[7]) Bloomfield a. a. O. p. 26; E. Kuhn, Festgruß an O. v. Böhtlingk p. 68 ff.
[8]) Vgl. Bloomfield a. a. O. p. 28—30.

auch die Vieräugigkeit der letzteren deuten und fassen mag.[1]) Der Avesta zeigt uns nur Reste einer Vorstellung, welche im Veda um vieles deutlicher erhalten ist.

Daß der griechische zwei- oder dreiköpfige Kerberos mit dem Hunde des Yama zusammengehört, daß beide Vorstellungen auf dieselbe ältere Vorstellung zurückgehen, liegt nahe genug und ist denn auch schon oftmals seit mehr als hundert Jahren behauptet worden. Und diese Behauptung fand von Anfang an eine nicht unwesentliche Stütze in dem Umstande, daß der Name des einen der beiden Hunde des Yama, der RV 10, 14, 10 nach vedischer Art auch im Dual zur Bezeichnung beider Hunde dient, — daß der Name Çabala, der Scheckige, der Gefleckte oder Bunte, etymologisch mit dem Namen des Kerberos zusammenzuhängen und mit diesem auf die gleiche Grundform zurückzugehen scheint. Schon Wilford kam — vor mehr als 100 Jahren — zu der Überzeugung, daß Çabala und Kerberos ursprünglich identisch sein müßten, als sein indischer Pandit ihm den Namen Çabala durch das gleichbedeutende Sanskritwort karbura ‚gefleckt, gesprenkelt' erläuterte, das so auffallend mit Kerberos zusammenstimmt.[2]) Wir werden noch mehr darin bestärkt, daß diese Zusammenstellung eine richtige sein dürfte, wenn wir die ganze Serie wesentlich gleichbedeutender Formen ins Auge fassen, die sich kaum von Çabala trennen lassen und mit diesem Namen auf eine gleiche Grundform zurückdeuten, aus welcher sie sämtlich entsprungen zu sein scheinen, — die Formen karbura, karvura; karvara, karbara; çarvara, çabara.[3]) Die Grundform karbara oder karvara aber, auf die uns all diese Formen zurückführen und die in der Bedeutung ‚gesprenkelt' wie auch in der Bedeutung ‚Tiger', d. h. offenbar ‚das gesprenkelte Tier', bei den indischen Lexikographen tatsächlich erhalten ist, fällt geradezu mit dem Namen des griechischen Kerberos zusammen. Die offenbar verwandten gleichbedeutenden Formen, die die indische Sprache selbst erhalten hat, scheinen mir die Zusammengehörigkeit der Namen Çabala und Kerberos ganz sicherzustellen.

Auf jeden Fall hat Bloomfield recht, wenn er an der Urverwandtschaft des Kerberos und der Hunde des Yama aufs bestimmteste festhält, denen sich auch die Rudimente einer ähnlichen Vorstellung bei den Persern noch an die Seite stellen. Mit der Versetzung des Reiches der Abgeschiedenen aus himmlischen Höhen in die Tiefen der Erde mußte die alte Vorstellung eine wesentliche Veränderung erfahren, ähnlich wie wir in Indien die Vorstellung vom Yama selbst sich im Lauf der Jahrhunderte wandeln sehen, aus dem Könige in einem seligen, himmlischen Reich, zum furchtbaren Todesgott und gräulich gestalteten Höllenfürsten späterer Zeiten. Die Gestalt des Kerberos würde uns nie und nimmer dazu gebracht haben, einen solchen Ursprung dieser Vorstellung zu vermuten, wie er durch die indischen Texte uns unabweisbar aufgedrängt wird, — eine organische Entwicklung aus den himmlischen Wächtern, den himmlischen Hunden: Sonne und Mond!

Den beiden Hunden des Yama steht bei den Griechen der eine Hund Kerberos gegenüber, doch die altbezeugte Zweiköpfigkeit dieses Ungetüms macht es so gut wie gewiß, zum mindesten im höchsten Grade wahrscheinlich, daß dieser eine Doppelhund aus einem älteren Hundepaar zusammengewachsen, daß in ihm die beiden Hunde des Yama in eins verschmolzen sind, nachdem ihre ursprüngliche Bedeutung längst vergessen war. Neben dem zweiköpfigen Kerberos erscheint aber früh auch schon ein dreiköpfiger, — und da eine merkwürdige Stelle des Atharvaveda von drei Kâlakâñjas berichtet, die als Götter am Himmel ihre Stelle gefunden hätten,[4]) während sonst immer nur von zweien die Rede ist, die als himmlische Hunde, als Hunde des Yama droben fortleben, werden wir zu der Vermutung gedrängt, es möchte eine Variante der gewöhnlichen Vorstellung gegeben haben, nach welcher statt zweier vielmehr drei himmlische Hunde angenommen wurden. Und fragt man weiter, welches Gestirn neben Sonne und Mond als dritter himmlischer Hund gegolten haben könnte, dann muß einem sofort die wohlbekannte griechische Vorstellung von dem Sirius als einem himmlischen Hunde einfallen, — dem Hundsstern, dessen schon Homer gedenkt und der in den mythologischen Vorstellungen der Griechen eine bemerkenswerte Rolle spielt.

[1]) Vgl. darüber Bloomfields Vermutungen a. a. O. p. 31.

[2]) Vgl. Bloomfield a. a. O. p. 34.

[3]) Karbura, karvura ‚gefleckt, gesprenkelt.' die regelmäßige Glosse der Hindu-Scholiasten für das vedische Çabala; karvara oder karbara gesprenkelt AK; Tiger Un. Med; çarvara, fem. î, Bezeichnung der bunten Tiere der Maruts im Rigveda; das Femininum ebendort Bezeichnung der Nacht als der bunten, sternengeschmückten; die Grundbedeutung auch dieser Form ist offenbar ‚bunt, gesprenkelt'; çabara=çabala Ratnam.

[4]) Vgl. oben p. 86; AV 6, 80, 2.

Es ist freilich eine kühne Idee, diesen dritten himmlischen Hund in die Vorzeit zu projizieren, sei es auch nur als Variante neben den beiden andern himmlischen Hunden, die uns die vedische Literatur kennen gelehrt. Allein eine solche Vermutung würde uns zugleich die drei am Himmel zu Göttern gewordenen Kâlakâñjas im Atharvaveda, — neben den sonst erwähnten zwei, die unzweifelhaft Sonne und Mond sind, — und den dreiköpfigen Kerberos als Variante des zweiköpfigen erklären. Sie würde zugleich der ganzen Bloomfieldschen Theorie zu einer weiteren Stütze dienen, denn es wäre dann von drei himmlischen Hunden der Vorzeit in Griechenland wenigstens einer als solcher erhalten, während in Indien die beiden anderen und wichtigeren noch deutlich hervortreten, der dritte nur noch in schwacher Erinnerung fortlebt. Eine gewisse Berechtigung wird man der Hypothese als Hypothese darum wohl nicht absprechen können.

Der Sirius oder Hundsstern ist der hellste von allen Fixsternen und wird von den Griechen in der Weise mit dem als Jäger gedachten Sternbilde des Orion oder Oarion verbunden, daß man ihn den Hund des Orion nennt, eine Bezeichnung, die wir schon bei Homer (Ilias 22, 29) antreffen. Es ist der Stern der sogenannten Hundstage, die nach ihm ihren Namen tragen, der dies caniculares, der heißesten Zeit des Jahres, des die Früchte reifenlassenden Spätsommers, weil diese Zeit dann einsetzt, wenn der Sirius zuerst von allen Sternen in der Morgendämmerung sichtbar wird. Er ist ein Symbol der verzehrenden Hitze der heißesten Jahreszeit und berührt sich darin mit dem Bilde des Löwen. Speziell wird immer die Hundswut als eine Wirkung dieser heißesten Zeit betrachtet.[1]) Hat sie auch ihren Segen in sich als eine Zeit des Reifens der Früchte, so tritt sie doch stärker noch, und zwar schon im höchsten Altertum, als eine gefährliche, Verderben bringende Zeit hervor. Homer nennt ihn daher zwar den Stern der Reifezeit, des Spätsommers,[2]) aber auch den Verderben bringenden Stern,[3]) wie auch sonst die klassischen Dichter darin wetteifern, die schlimmen Wirkungen dieses Gestirns zu schildern, Griechen sowohl wie auch Römer.[4]) Pallas Athene läßt in der Ilias von Helm und Schild des gewaltigen Diomedes Feuer strahlen gleich dem hell leuchtenden Feuer dieses Sternes (Ilias 5, 1—8) und so ihn sich in die Reihen des Feindes stürzen, — offenbar ein schreckendes, Verderben drohendes Feuer. Hektor wird im Kampf diesem verderblichen, hell leuchtenden Sterne verglichen (Il. 11, 61—66). Noch eindrucksvoller aber schildert Homer den Achilleus, wie er Verderben drohend den Feinden naht, und wieder vergleicht er ihn diesem Sterne:

Priamos aber, der Greis, erschaut' ihn zuerst mit den Augen,
Sah durchs Gefild ihn eilen, hellstrahlend, dem Sterne vergleichbar,
Der zur Reifezeit aufgeht, — sehr deutlich leuchten die Strahlen
Dieses Sterns unter vielen hervor in dem nächtlichen Dunkel;
Der ist's, den man den Hund des Oarion benennet;
Freilich ist er sehr hell, doch er ist auch ein Zeichen des Unheils,
Bringt die brennende Glut des Fiebers den elenden Menschen.
Also strahlte das Erz um die Brust ihm, als er daherlief.[5])

Auf die verschiedenen Sagen, die an diesen Stern sich knüpfen, die Sagen von Aktaeon, Aristaeos u. a. m. können wir hier nicht eingehen.[6]) Durchweg tritt in denselben das gefährliche, Verderben, Wahnsinn, Tod bringende Wesen des Hundssternes hervor. Kurz erwähnt sei nur noch der Riese Orion oder Oarion, dem die griechische Sage den Hundsstern als Jagdhund beigesellt. Er ist, wie Preller bemerkt, ‚der wilde Jäger des griechischen Himmels, den sich das Volk hin und wieder in den Bergen und Wäldern jagend dachte'.[7]) Die Vorstellung vom wilden Jäger ist uralt arisch und zeigt sich in mancherlei Formen. Der wilde Jäger aber ist nichts andres als der Führer der Toten, des Seelenheeres, der im Laufe der Zeit sich zum Todesgotte entwickelt oder entwickeln kann. Es ist Yama, von seiner furchtbaren Seite betrachtet, die im Rigveda nur wenig, später so stark hervortritt. Sein Hund muß der Totenhund sein, Todesbote und Todbringer, gleich den Hunden des Yama im Rigveda.[8])

Es liegt auf der Hand, wie alles dies zu der Annahme stimmt, der Hundsstern habe vor alters als dritter zu den beiden himmlischen Hunden, den Todesboten und Wächterhunden der Welt

[1]) Vgl. Preller a. a. O. I 372. 373. [2]) Den Stern der Opore (ὀπώρη), den ὀπωρινὸς ἀστήρ; cf. Il. 5, 5; 22, 27.
[3]) οὖλιος ἀστήρ Il. 11, 62. [4]) Vgl. Preller a. a. O. I p. 372. [5]) Vgl. Ilias 22, 25—32.
[6]) Vgl. diese Sage bei Preller a. a. O. I p. 373 ff. [7]) Vgl. Preller a. a. O. I p. 367.
[8]) Die altarische Vorstellung vom wilden Jäger soll im dritten Bande meiner Arischen Religion näher behandelt werden.

der Abgeschiedenen, gehört, in denen uns Bloomfield Sonne und Mond erkennen gelehrt hat, — wenigstens in einer Variante der merkwürdigen Vorstellung sich diesen größeren Hunden als dritter hinzugesellend.

Bemerkenswert scheint mir noch der Umstand, daß der griechische Name des Hundssternes, Seirios, von einigen Dichtern wie z. B. Archilochos auch geradezu als Bezeichnung der Sonne gebraucht wird, während Ibykos ihn verallgemeinert von allen Sternen gebraucht haben soll.[1]) Das Wort ist aufs nächste verwandt mit dem von Suidas überlieferten Worte σείρ, das Sonne bedeutet haben soll, und geht wie dieses auf die alte Wurzel svar ‚leuchten, Himmelslicht, Sonne' zurück. Es hat den Anschein, als ob der Sirios dadurch noch näher an die Sonne herangerückt wird, wie ein ganz naher Verwandter. Die Ableitungen des Wortes deuten alle auf Sonnenglut und Sonnenhitze.[2])

Doch wir müssen von dieser weiten Abschweifung zu Herakles und Indra zurückkehren, die wir inzwischen fast aus den Augen verloren haben. Was ergibt sich aus der obigen Darlegung zunächst für Herakles und seine letzte große Tat im Dienste des Eurystheus?

Von dem Eingang in jene Welt, wo die Abgeschiedenen hausen, bringt Herakles den Kerberos herbei. Wenn Kerberos, wie wir kaum zweifeln können, den beiden Hunden des Yama entspricht, wenn das mehrköpfige Ungetüm durch Zusammenschweißung in eins aus diesen Hunden entstanden ist; wenn es ferner wahr ist, was Bloomfield uns Schritt für Schritt in überzeugender Weise nachgewiesen hat, daß die Hunde des Yama, die himmlischen Hunde, ursprünglich nichts anderes waren als Sonne und Mond, die Wächter im Himmelsraum, die im ewigen Wechsel von Tag und Nacht das Leben der Menschen hinschwinden lassen, — dann ergibt sich daraus, so überraschend das auch auf den ersten Anblick scheinen mag, mit Notwendigkeit der Schluß, daß der zweiköpfige Kerberos im letzten Grunde auf Sonne und Mond zurückgeht, — während wir weiter zu vermuten wagten, daß vielleicht die Variante des dreiköpfigen Kerberos auf der Dreiheit von Sonne, Mond und Hundsstern beruht, welche Vermutung wir jedoch nicht weiter urgieren wollen.

So sehr sich die Gestalt des Kerberos auch im Lauf der Zeit verändert hat, so wenig man auch vom speziell griechischen Standpunkt aus darauf verfallen könnte, in ihm das himmlische Paar Sonne und Mond zu suchen, die Vergleichung des indischen Mythus führt uns dennoch zu der Annahme dieses Ursprungs. Die Herbeibringung des Kerberos aus der Welt der Abgeschiedenen war demnach im letzten Grunde die Herbeischaffung der Himmelslichter Sonne und Mond, — nahe verwandt somit den Abenteuern mit Geryones und mit den Hesperiden, in denen die Herbeischaffung der Sonnenrinder und der goldenen Äpfel, d. h. der Sonne und ihres Lichtes, gefeiert wird. War es auch vom griechischen Boden aus unmöglich, die Gestalt des Kerberos so zu verstehen, wie Bloomfield sie uns verstehen gelehrt hat, so haben wir doch bereits gesehen, daß der Sinn der Sage auch von diesem Boden aus mindestens schon geahnt worden ist; desgleichen der Parallelismus zu dem Geryonesabenteuer, wenn auch natürlich nicht eigentlich in dem von uns angenommenen Sinn. Von solchem Parallelismus spricht Gruppe, während Preller in dem Kerberosabenteuer den Sieg über das ewige Dunkel und seine Schrecken, ein ‚Bild der Auferstehung wie das der täglichen Sonne' sah. Natürlich war für ihn Kerberos der Repräsentant des Dunkels und des Schreckens, während Bloomfield in ihm eine merkwürdige Umbildung der großen Himmelslichter erkannt hat. Aber trotz dieser ungeheuren Wandlung und völligen Umkehrung im Wesen des Kerberos wird der tiefere Sinn, der Kern des Mythus dennoch von Preller geahnt, wenn uns seine uranfängliche Bedeutung auch erst durch Bloomfields Untersuchung aufgegangen ist.

Diese uranfängliche Bedeutung aber fällt im Grunde mit der oft schon erwähnten großen Heldentat des Indra zusammen, die sich in Kürze als Svarshâti, als Gewinnung des himmlischen Lichtes, charakterisieren läßt. Indra gewinnt die Sonne und die Morgenröte, er gewinnt auch den Soma, in dem wir nicht nur und nicht immer den himmlischen Wolkenmeth, sondern auch mit Hillebrandt den Mond zu verstehen haben, der diese

[1]) Vgl. Passows Wörterbuch s. v. σείριος; Preller a. a. O. I p. 372 Anm. 2.

[2]) Vgl. σειριοειs voll Glut und Hitze, wie der Sirios (ἥλιος, ἀτμός); σειριόκαυτος von der Hitze der Sonne oder des Hundssternes verbrannt; σειριάω glühen, auch von der Hitze der Entzündung gebraucht; σειρίασις durch Sonnenbrand oder Erhitzung entstandene Krankheit, Sonnenstich; σείρινος heiß, hitzig, brennend, besonders von der Sonnen- und Sommerhitze; τα σείρινα leichte Sommerkleider usw.

Bezeichnung später trägt und als ein Gefäß voll himmlischen Trankes gedacht ward. Er findet, verschafft oder schafft auch die Gestirne oder die Himmelslichter, pluralisch ausgedrückt (jyótîṃshi), worunter man sich außer Sonne und Mond auch beliebig noch Sterne denken darf.[1]) Das Bild von den himmlischen Hunden begegnet in diesem Zusammenhang nicht, ebensowenig wie früher das Bild von den Äpfeln. Doch die Sache ist dieselbe. Indra steht mit unzweifelhafter Deutlichkeit in den Liedern des Rigveda als der große Gewinner des himmlischen Lichtes da, wie Herakles in den herrlichen griechischen Mythen von dem siegreichen Kampf mit Geryones um die Sonnenrinder, von den goldenen Äpfeln der Hesperiden und von der Heraufholung des Kerberos.

Ein schönes, lebendiges Vasenbild ist dem Bloomfieldschen Buche an die Spitze gestellt und schmückt seinen Titel: Herakles, der den zweiköpfigen Kerberos aus dem Tore des Hades herauszerrt; neben ihm seine hilfreichen göttlichen Begleiter Hermes und Athene.[2]) In das Vedische übersetzt, könnten wir sagen: Indra findet und gewinnt das Himmelslicht oder die Himmelslichter; als Helfer stehen ihm zur Seite Saramâ und Trita Âptya. Diesen Mythus in allerlei Formen, Bildern und Variationen lehren uns die vedischen Texte in der Tat zur Genüge kennen.

Und daß es vielleicht einst sogar eine Form des Mythus gab, in welcher es hieß, Indra habe die beiden himmlischen Hunde, die Hunde des Yama an den Himmel gesetzt, darauf leitet uns jene seltsame, früher besprochene Legende der Brâhmaṇas von den Kâlakâñjas, die den Himmel ersteigen wollen, durch Indras List und Gewalttat aber daran gehindert werden. Es bleiben nur zwei am Himmel droben als die himmlischen Hunde, die Hunde des Yama, — nach der Variante des Atharvaveda drei — die Legende trägt in dieser Form ganz den Charakter der unzähligen Priestergeschichten der Brâhmaṇas. Der zum Himmel herauf gebaute Feueraltar, Indra in Gestalt eines Brahmanen — zeigen das deutlich genug. Doch wie in so manchen derartigen Geschichten trotz alledem ein alter mythischer Kern steckt, so könnte es auch hier der Fall sein. Den einen Hauptzug des Mythus kennen wir bereits aus den Liedern des Rigveda: Die himmelstürmenden Dämonen, die Indra hinabstößt. Der andre Zug, der uns meines Wissens nicht weiter überliefert ist, darf vielleicht so formuliert werden: Indras Heldentat hat es bewirkt, daß die himmlischen Hunde, die Hunde des Yama da droben stehen, wandeln und leuchten. Es sind für gewöhnlich zwei Kâlakâñjas, die himmlischen Hunde Sonne und Mond; in der Variante des Atharvaveda aber drei — vielleicht Sonne, Mond und Hundsstern. Ins Griechische übersetzt: der zweiköpfige und der dreiköpfige Kerberos.

Herakles und Troja.

Indra ist der Burgenbrecher, der pûrbhíd unter den vedischen Göttern. Dies Epitheton kommt ihm speziell zu. Er ist der beste Burgenbrecher, der Superlativ eines solchen (pûrbhíttama). Wesentlich dasselbe besagen auch andre Epitheta des Gottes.[3]) Unendlich oft wird dies Brechen der Burgen seiner dämonischen Gegner in den Indraliedern geschildert. Ja, er bricht an einem Tage

[1]) Vgl. RV 8, 15, 5, wo es heißt, daß Indra im Rausch die Himmelslichter dem Menschen und Menschenvolke verschafft habe (yéna jyótîṃshy âyáve mánave ca vivéditha); ferner RV 1, 55, 6 ‚die freundlichen Gestirne (Himmelslichter) schaffend für den Opferer hat der Starke die Wasser befreit, daß sie strömen' (jyótîṃshi kṛiṇvánn avṛikâṇi yájyave áva sukrátuḥ sártavâ apáḥ sṛijat). Vgl. auch RV 8, 51, 12. — Entsprechend wird auch Soma angefleht, er möge die Gestirne leuchten lassen oder möge sie den Menschen schenken. Dieses Werk ist von Hause aus Indras Werk, denn der Rauschtrank Soma wirkt ja durch des Indra Arm. Vgl. RV 9, 36, 3 von Soma: ‚daß die Gestirne für uns aufleuchten' (sá no jyótîṃshi pûrvyá pavamâna ví rocaya). Noch vielsagender ist die Bitte an Soma RV 9, 91, 6: ‚So schenke, Du, der lautre, uns die Wasser, den Himmelsglanz, die Kühe, viel Kinder und Nachkommenschaft, Heil, weites Land, die Himmelslichter, o Soma, die Sonne, damit wir lange noch sie schauen' (evấ punānó apáḥ svàr gấ asmábhyaṃ tokā́ tánayāni bhū́ri | çáṃ naḥ kshétram urú jyótîṃshi soma jyóṅ naḥ sū́ryaṃ dṛiçáye rirīhi.

[2]) Das Bild ist eine Reproduktion nach Baumeisters Denkmälern des klassischen Altertums, Bd. I, Figur 730 (Text auf p. 663).

[3]) So purấm bhettár, bhindú, dartár, darmán, darmá, dartnú u. a. m.

99 Burgen und am Abend noch dazu die hundertste.[1])

Öfters werden die 99 oder 100 Burgen des Çambara erwähnt, die Indra zerstört haben soll, obwohl sie als unangreifbar bezeichnet werden.[2]) Auch eine hunderttorige Burg fällt seinem Ansturm zum Opfer[3]) u. dgl. m. Es ist im Grunde dasselbe, wenn es heißt, daß Indra den Fels, den Berg, die Höhle gespalten habe, aber das Bild ist doch ein andres.

Auch Herakles ist ein gewaltiger Burgenbrecher, und speziell wird er mit der berühmtesten Burgenbrechung der griechischen Sage, der Zerstörung Trojas, bestimmt in Zusammenhang gebracht. Eh noch die Atriden das große griechische Heer gegen die Burg von Ilios, Pergamos oder Troja führen, hat Herakles schon diese Burg bestürmt und genommen. So berichtet die Sage, so erzählt die Ilias selber. Aber der gigantische Schatten des Herakles fällt auch noch auf jene spätere, berühmter gewordene Eroberung Trojas, denn der Sage nach konnte nur durch den Bogen des Herakles der Frevler Paris bestraft und Troja bezwungen werden, daher die Beschaffung dieses Bogens für die Belagerer von entscheidender Wichtigkeit ist.[4]) Fast hat man von diesem Zug der Sage den Eindruck: Der eigentliche, der geborene Bezwinger der Veste von Ilios, der Trojaburg, ist doch Herakles. Und dieser Eindruck wird bestätigt und verstärkt, je tiefer wir in den Sinn der alten Sage eindringen, je mehr wir das Typische ihres Wesens erkennen.

Daß die in verschiedenen Formen erzählte, am gewaltigsten von Homer besungene Eroberung Trojas einen mythischen Hintergrund hat, dürfte kaum zweifelhaft sein und ist jetzt wohl längst schon die Ansicht der meisten kompetenten Forscher. Dem widerspricht es nicht, wenn andrerseits auch unzweifelhaft historische Ereignisse sich in derselben widerspiegeln und die einstige, in graues Altertum zurückreichende Existenz der Stadt Ilios-Troja durch Schliemanns Entdeckungen uns gegenständlich bewiesen ist. Noch unzweifelhafter sind historische Ereignisse der Völkerwanderungszeit im Nibelungenlied verwebt, und doch fehlt auch dort der mythische Hintergrund nicht. Gerade diese mehr oder minder freie Verbindung des Mythischen mit dem Historischen ist ja für die Sage charakteristisch. Für die Trojasage wird das Mythische schon durch die Gestalt der Helena deutlich, die den Mittelpunkt des großen Kampfes der Ilias bildet und unzweifelhaft als eine altgriechische Göttin bezeichnet werden darf. Aber gerade die herkömmliche Deutung dieser Gestalt als Mondgöttin und die Zusammenstellung ihres Namens mit dem der Selene stand der wichtigeren Erkenntnis des zugrunde liegenden Mythus lange hindernd im Wege.

Helena ist vielmehr als weibliche Sonnengottheit zu fassen, der Helle und dem Helios verwandt, — die Sonnenjungfrau, die, in die Gewalt feindlicher Mächte geraten, in gewaltigem Kampfe wiedergewonnen wird. Mit Recht hat schon Preller neben der Deutung auf den Mond bei Helena auch an die Morgenröte gedacht, ‚in welchem Falle sie mit der Eos und der Mater Matuta Italiens sich vergleichen ließe. Denn wie die letztere wurde sie in Sparta von Mädchen und Frauen als eine Göttin der Kinderpflege und des weiblichen Reizes verehrt'. ‚In Argos galt sie als die Stifterin eines Tempels der Geburtsgöttin Eileithyia', und gerade der Zusammenhang der neu aufgehenden, jungen Sonne mit der Geburt tritt vielfach, wie auch in der Gestalt der Mater Matuta, deutlich hervor. ‚Auch in Rhodos wurde sie verehrt, und zwar hier vorzugsweise von den Mägden und unter dem Beinamen ἐενδρῖτις, d. h. der am Baume hängenden, was an die attische Fabel von der Erigone erinnert und wahrscheinlich wie dort und in anderen Fällen mit dem altertümlichen Gebrauche sogenannter Aeora zusammenhängt'.[5]) Erigone, die Frühgeborene, ist zweifellos nur eine besondere Form, in welcher die Morgenröte, respektive die neu aufgehende junge Sonne verehrt wurde, — und zwar speziell die junge Sonne des neuen Jahres, die Frühlingssonne. Wie eng der Schaukelbrauch der Aiora mit dem Kult dieser jungen Sonne des neuen Jahres zusammenhängt, habe ich eingehend dargetan, wie auch die Identität der Morgenröte mit dieser jun-

[1]) Vgl. RV 7, 19, 5; auch RV 4, 26, 3 heißt es, Indra habe die 99 Burgen des Çambara gebrochen und noch ‚ein hundertstes Gehöft'.

[2]) Vgl. RV 2, 14, 6; 2, 19, 6; 6, 31, 4; 6, 47, 2; 7, 99, 5. Als unangreifbar (apratíni) werden die 100 Burgen des Çambara RV 6, 31, 4 bezeichnet. In RV 6, 47, 2 wird von den 99 Wällen oder Mauern des Çambara gesprochen (dehyàs), und vielleicht haben wir bei den 99 oder 100 Burgen des Dämons an eine durch soviel Wälle oder Mauern geschützte Burg zu denken.

[3]) Vgl. RV 10, 99, 3.

[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 420.

[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 109. 110.

gen Sonne des neuen Jahres.[1]) Fassen wir Helena ebenso als die Morgenröte, die Frühlingssonne, die junge Sonne des neuen Jahres auf, dann wird ihre Beziehung zur Geburt und Kinderpflege ebenso einleuchtend deutlich wie diejenige zur uralten Schaukelsitte, die gerade ursprünglich im Schaukeln an den Ästen oder in den Wipfeln der Bäume geübt ward, — ihre Verwandtschaft ebensowohl mit der Mater Matuta wie mit der Erigone. Auch die nahe Verwandtschaft der Helena mit den Dioskuren, die als Morgen- und Abendstern zu deuten sind, ergibt sich dabei fast von selbst. Ist aber Helena von Hause aus die Morgenröte, die junge Sonne des neuen Jahres, dann werden wir ihre Befreiung auch ohne Zweifel als die Befreiung der jungen Sonne aus den Banden der kalten, dunklen, winterlichen Mächte zu deuten haben. Auch das ergibt sich wie etwas Selbstverständliches, und wir sind damit zu einer Auffassung gelangt, die mit viel Energie und Geist, wenn auch leider ohne die erforderlichen Sprachkenntnisse, bereits jahrelang von Ernst Krause (Carus Sterne) behauptet und verteidigt worden ist.[2])

Der Gegensatz zwischen der winterlichen und der sommerlichen Jahreszeit ist nun freilich in Südeuropa, in Italien, Griechenland und Kleinasien, nicht derart, daß von einer Gefangenschaft, einem Weggeraubtsein der Sonne geredet werden könnte, daher denn auch Krause mit Recht das Ursprungsland dieser Mythen weiter im Norden Europas sucht. Indessen vermag ich ihm nicht zu folgen, wenn er in weiterem Umfang die Wanderung germanischer Mythen nach Süden hin annehmen zu müssen glaubt. Es handelt sich, wie ich meine, vielmehr um altarisches Erbgut, das nicht speziell germanisch, sondern allgemein arisch war und seinen Ursprung dort hatte, wo die noch ungeteilten Arier saßen, d. h. in Mittel- und Nordeuropa, wo der Gegensatz von Winter und Sommer erheblich genug ist und in jenen Zeiten geringer Kultur noch stärker als späterhin empfunden werden mußte, weil der Mensch sich nur unvollkommen gegen die Unbilden der kalten Jahreszeit zu schützen vermochte und mit viel stärkerer Sehnsucht der warmen Zeit entgegenharrte.

Es ist wahrscheinlich, daß Krause ganz recht hat, von einer Lenzbefreiung der entführten und gefangenen Sonnenfrau zu reden und darin den Kern einer ganzen Reihe altarischer Mythen und Sagen zu suchen.[3]) Eine Göttin des Mondes oder der Erde wäre weit weniger gut am Platze. Den Befreier spielt in der Regel der Gewittergott oder ein aus ihm erwachsener, wesensverwandter Held. Sagen dieser Art hatten in den Ursitzen der Arier, in Nord- und Mitteleuropa einen guten, allgemein verständlichen Sinn. Bei einer Wanderung in südlichere Gegenden ging ihnen mehr und mehr jene natürliche Unterlage verloren. Es mußten daher bei einem Weiterleben der alten Sagen mancherlei Unklarheiten eintreten oder Verschiebungen stattfinden, durch welche sich die alte Sage der neuen Heimat besser anpaßte. Die Möglichkeit zum letzteren Prozeß war gerade in vorliegendem Falle deutlich gegeben.

Zunächst war es wohl natürlich, daß die Vorstellung von der Lenzbefreiung der Sonne sich mit der nahe verwandten Vorstellung von der Befreiung der Sonne aus dem Dunkel der Nacht vielfach verband und vermischte. Aber auch eine dritte Vorstellung gehörte dazu und spielte wohl von vornherein eine wichtige Rolle, — die Vorstellung von der im Gewitter verborgenen, verdunkelten, verschwundenen, von den Wolkendämonen geraubten Sonne, die nach der Beendigung des großen himmlischen Dramas strahlend wieder erschien. Sie lag um so näher, als der Gewittergott hier ja sichtlich der eigentliche Held ist. Eine Verschmelzung des Gewitterdramas mit dem Drama der Lenzbefreiung der Sonne mag schon in der Urzeit stattgefunden haben und das Gewitterdrama hat wohl in erster Linie mitgewirkt, den Gewittergott als den Befreier der Sonne erscheinen zu lassen. Bei der Befreiung der Sonne aus dem Dunkel der Nacht in der Morgenfrühe spielt der Gewittergott tatsächlich keine Rolle und

[1]) In Bd. II meiner ‚Arischen Religion' (noch ungedruckt).

[2]) Vgl. Ernst Krause (Carus Sterne), Tuiskoland, der arischen Stämme und Götter Urheimat, Glogau 1891, Kap. 55. 56; und namentlich Ernst Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, ihr Zusammenhang mit der indogermanischen Trojasage von der entführten und gefangenen Sonnenfrau, den Trojaspielen, Schwert und Labyrinthtänzen zur Feier ihrer Lenzbefreiung, Glogau 1893.

[3]) Krause, Trojaburgen, p. 85 zählt 7 hauptsächlich wichtige Gestaltungen der Sage auf, unter denen des Herakles Besiegung des Meerungeheuers vor den Toren Trojas und Befreiung der Hesione an erster Stelle genannt ist; ferner die Perseus-Andromeda-Sage, die Jason-Medea-Sage, die Theseus-Ariadne-Sage, die Siegfried-Brunhild-Sage, die Sage von Ragnar Lodbrok und die bulgarische Sage von St. Georg, der den Drachen vor den Toren Trojas erschlägt und die Tochter des Königs von Troja befreit. Schon der Titel des Buches nennt aber auch die Helena-Sage, der sich noch viele verwandte Sagen anschließen.

wenn er — wie das in Indien der Fall ist — auch mit dieser Morgenbefreiung in Zusammenhang gebracht wird.[1]) so kann das nur durch einen Prozeß der Übertragung geschehen sein. Mit den europäischen Mythen und Sagen verglichen, sind die indischen, respektive vedischen Vorstellungen hauptsächlich durch zwei Momente charakterisiert:

1. Von einer Lenzbefreiung ist hier nicht die Rede; das Gewitterdrama steht ganz im Vordergrunde. Der Gewittergott Indra bricht die Burgen der verschiedenen Dämonen und gewinnt die Sonne, das Himmelslicht, respektive auch die Morgenröte.

2. Die Gewinnung der Wasser spielt bei diesem Drama eine mindestens ebenso große, wenn nicht noch größere Rolle als die Gewinnung des Himmelslichts.

Beide Momente erklären sich durchaus befriedigend durch die Natur, respektive das Klima des Landes, welches den indischen Ariern zu einer neuen Heimat geworden war. Hier gab es keine winterliche Entrücktheit der Sonne, keine Sehnsucht aus Winterkälte nach Sommerwärme. Eine um so größere Rolle aber spielte das Gewitter, insbesondere in der sogenannten Regenzeit. Die Befreiung, der Gewinn der himmlischen Wasser nach langer Dürre erschien dabei naturgemäß als das wichtigste Moment. Daneben aber wurde auch von dem Gewinn der Sonne, des himmlischen Lichtes oft genug gesungen, ja auch Gewinn der Morgenröte, bei deren Erwähnung man bisher nur an die Morgenröte des neuen Tages gedacht hat, obwohl der Gewittergott mit dieser ja eigentlich in gar keiner organischen Beziehung steht. Es ist aber schon durch die Stellung der Ushaslieder im Ritual, auf die Hillebrandt zuerst hingewiesen hat, entschieden wahrscheinlich, daß unter der Morgenröte der Indralieder ursprünglich in erster Linie die Morgenröte des neuen Jahres verstanden wurde, die neuaufsteigende junge Sonne der Frühlingszeit. Dann aber ist es weiter ebenso wahrscheinlich, daß diese Verehrung und Verherrlichung der jungen Sonne des neuen Jahres, als ein Rest, ein Rudiment früherer Zeiten, eine Erinnerung an die alten, einstigen, nördlicheren Sitze des Volkes aufzufassen ist. Und dasselbe hat dann ohne Zweifel auch von der Rolle des Gewittergottes zu gelten, die er als Gewinner oder gar Erzeuger dieser Morgenröte des neuen Jahres spielt. Dieser Sinn des Mythus scheint den Indern selbst so gut wie ganz entschwunden zu sein, und das begreift sich vollauf bei dem Klima ihres Landes. Dennoch lebten die alten Vorstellungen, Mythen und Kultbräuche fort, die Sänger und Dichter aber sahen in der Ushas nur die Morgenröte des neuen Tages und schilderten sie demgemäß, während der Kultbrauch wie der mythische Zusammenhang mit Gott Indra weiter zurück auf die Morgenröte des neuen Jahres, die den winterlichen Mächten abgerungene junge Frühlingssonne deuten.

Fassen wir nun die Sage von Helena und ihrer Befreiung aus der Burg von Troja näher ins Auge, dann möchte ich den Umstand für besonders bemerkenswert halten, daß es die Atriden, Agamemnon und Menelaos, sind, die diesen Befreiungszug leiten, der dem einen von beiden zu dem geraubten Kleinod, der Gattin Helena, verhelfen soll. Im Rigveda wie auch in späteren Denkmälern der altindischen Literatur wird öfters ein Sänger Atri und seine Familie erwähnt. Ja das fünfte Maṇḍala des Rigveda ist der Tradition gemäß größtenteils im Schoße dieser altberühmten Sängerfamilie, der Atris oder Atreyas, entstanden, die ihr Name gleichsam als die indischen Atriden kennzeichnete. In diesem fünften Buche, im zweiten Teil des 40. Hymnus[2]) wird nun von Atri und den Seinigen ein merkwürdiger Mythus erzählt. Der böse Dämon Svarbhânu hatte die Sonne mit Finsternis geschlagen, so daß die Wesen sich nicht mehr zurechtzufinden wußten. Indra schlug die vom Himmel herab sich bewegenden Zauberkünste des Svarbhânu nieder, Atri aber fand ‚mit dem vierten Gebete' die vom widergöttlichen Dunkel verhüllte Sonne. Diese wendet sich selbst im Vers 7 hilfeflehend an den Sänger Atri, indem sie sagt: ‚Nicht soll mich, der ich Dir, o Atri, angehöre, im Zorn der Böse schreckensvoll verschlingen! Du bist der Freund (Mitra), der die rechten Gaben spendet. Du und König Varuṇa, ihr beide sollt mir hier helfen!' Und Atri hilft ihr in der Tat. Er schirrt die somapressenden Steine an, er verehrt die Götter, er huldigt ihnen mit Lobgesang, — Atri hat das Auge der Sonne an den Himmel hingesetzt, die Zauberkünste des Svarbhânu beseitigt. Der Schlußvers des Liedes faßt zusammen: ‚Die Sonne, die der Dämon Svarbhânu mit Finsternis geschlagen, die haben die Atris aufgefunden, — nicht haben das andre vermocht.'

[1]) Vgl. Macdonell, Vedic Mythology p. 61.

[2]) RV 5, 40, 5—9.

Also eine Rettung der Sonne (sûrya) durch Atri und die Seinigen, unter Beihilfe des Indra, aus der Gewalt eines Dämons der Finsternis, der sie zu verschlingen droht. Der Held erscheint als Beter, als beschwörender Priester oder Sänger, kann aber sehr wohl in diesem Falle wie in so manchen anderen Fällen aus einem mehr heroisch agierenden mythischen Helden sich in diesen Charakter hineinentwickelt haben. Werden in der Brâhmanazeit doch sogar die Götter zu Priestern und operieren mit priesterlichen Mitteln. Auch der Atharvaveda erwähnt die Tat des Atri, der die Sonne am Himmel heraufgeführt, sie befestigt, das unvergängliche Licht aufgefunden habe.[1]) Auch die Brâhmanas und andre Texte erzählen davon, besonders lehrreich aber sind einige buddhistische Verse, aus denen deutlich hervorgeht, daß unter dem Dämon Svarbhânu der wohlbekannte Râhu verstanden wird, der Verschlinger der Sonne, der ganze Vorgang demnach als Sonnenfinsternis erscheint, die der zauberkundige Held wirksam beschwört —, für gewöhnlich Atri, im buddhistischen Texte Buddha selbst.[2])

Neben der griechischen Sage von der Befreiung der Sonnengöttin Helena durch die Atriden hätten wir also hier in Indien eine Sage von der Befreiung der Sonne durch Atri oder die Atris aus der Gewalt eines Dämons der Finsternis, der sie zu verschlingen droht und zum mindesten später mit Râhu gleichgesetzt wird. In dem indischen Mythus, der sonst dem griechischen unleugbar verwandt scheint, tritt eine vierte Form von Raub und Befreiung der Sonne hervor: neben den früher erwähnten dämonischen Mächten von Gewitter, Nacht und Winterzeit nun auch diejenigen einer Sonnenfinsternis. Alle vier aber, so verschieden sie im übrigen auch sind, haben doch dies miteinander gemein, daß es sich immer um zeitweiligen Raub und Befreiung der Sonne handelt, daher es sich wohl begreifen läßt, daß die darauf gegründeten Sagen und Mythen sich mischen, verschieben, gegenseitig vertreten konnten.

Und denken wir an die wahrscheinlich ältere Trojasage, in welcher Herakles als der Held erscheint, dann erkennen wir in ihr eine dem indischen Mythus weit näher liegende Form der Erzählung. Die Heldin, die hier der Helena in der Iliassage entspricht, ist Hesione, die liebliche Tochter des Königs Laomedon von Troja. Laomedon hatte die Götter Poseidon und Apollon, die für ihn die Mauer seiner Burg gebaut, um ihren Lohn schmählich betrogen. Dafür sendet Apollon eine Pest, Poseidon ein Seeungeheuer, das Menschen und Herden verschlingt, bis der König ihm seine Tochter Hesione zum Opfer darbringt. Die Jungfrau wird am Meeresstrande an einen Felsen angebunden, doch als das Ungeheuer erscheint, um sie zu verschlingen, ist auch der Retter schon zur Stelle, — Herakles, der unter dem Schutz eines hohen Dammes den Drachen angreift und endlich tötet. Nach der späteren Erzählung springt der Held gerüstet in den Schlund des Drachen und schlitzt ihm von innen den Bauch auf.[3]) Die Jungfrau ist gerettet, doch der törichte König verweigert ihrem Retter den ausbedungenen Lohn, die wunderbar schnellen Rosse, die er einst von Zeus als Ersatz für den geraubten Knaben Ganymed zum Geschenk erhalten. Das wird zum Verhängnis für die Stadt, denn Herakles kehrt nach einiger Zeit in Begleitung andrer Helden wieder, erstürmt die Veste, bringt Laomedon mit fast allen seinen Söhnen um und gibt die zum zweiten Mal errungene Hesione seinem Begleiter und Helfer Telamon zum Weibe.

Die Erzählung von dem Ungeheuer, das die schöne Hesione verschlingen will, von Herakles aber getötet wird, nachdem er selbst in den gewaltigen Schlund des Drachens gesprungen, erinnert weniger an die Art, wie Helena später befreit wird, als vielmehr an die bei so vielen Völkern erzählten Sagen von dem Ungeheuer, das die Sonne oder auch den Mond verschlingen will. Mit diesem ist dieselbe denn auch schon längst verglichen worden.[4]) In Indien entspricht die bekannte Sage von dem Ungeheuer Râhu, die noch immer fortlebt, als ein Erbteil primitivster Zeiten. Die Geschichte von Atri, der die schon mit Finsternis geschlagene Sonne dem bösen Dämon Svarbhânu, der sie verschlingen will, abringt, hat sich nun aber als eine alte Version der Râhusage herausgestellt und vergleicht sich somit der griechischen Sage von der Rettung der Hesione durch Herakles vor dem Seeungeheuer, während die Sage von der Wiedergewinnung Helenas durch den trojanischen Krieg mehr Ähnlichkeit mit dem zweiten Zuge des Herakles nach Ilios hat, wo er die Stadt erstürmt und Hesione zum zweiten Male

[1]) Vgl. AV 13, 2, 4. 12. 36.
[2]) Vgl. Charles R. Lanman im ‚Festgruß an Roth', p. 187—190 (RV 5, 40 and its Buddhist parallel).
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 234. [4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 234; auch Anm. 3.

erringt, wenn auch die Motivierung — durch Rache wegen des nicht ausgefolgten Lohnes — im letzteren Falle eine wesentlich andre ist. Die indische Atridensage findet also in der ersten Heldentat des Herakles vor Troja ihr Gegenstück, während die griechische Atridensage vielmehr in der zweiten Heldentat des Herakles daselbst ihr Vorbild und älteres Gegenstück zu haben scheint. Ein Held Atri oder ein Atrisohn, ein Held ähnlichen Namens, der ähnlich dem Gewitterriesen Taten der Sonnenrettung vollbringt, darf demnach wohl schon für jene uralte Zeit vermutet werden, wo Inder und Griechen noch nicht getrennt waren.

Doch wie dem auch sei, in der indischen Atrisage läßt sich vielleicht noch eine nähere Verwandtschaft mit der Sage von der Rettung der Hesione durch Herakles nachweisen, — in einem bisher noch recht unverständlich gebliebenen merkwürdigen Zuge derselben. Häufiger als von der Rettung der Sonne durch Atri ist in den Liedern des Veda davon die Rede, daß Atri einst in einen glühend heißen Schlund oder eine Spalte (ribisa) hinabgestiegen oder hinabgeführt sei, daß die beiden Açvinen, die rettenden Dioskuren der Inder, ihm dort zu Hilfe gekommen seien, die Glut von ihm abgewehrt, ihm Labung und Erquickung gebracht, ihn aus dem heißen Schlunde, aus dem Dunkel, aus der großen Finsternis befreit hätten, — ihn samt seinen Gefährten, die einige Male mit erwähnt werden.[1]) Einmal heißt es auch, Agni habe den Atri in der Glut gerettet,[2]) in der Regel aber sind es die Açvinen, die ihm helfen.

Bei diesem nicht hinreichend aufgeklärten Abenteuer des Atri kann ich nicht umhin, wieder daran zu erinnern, wie Herakles bei der Rettung der Hesione in den Schlund des Drachens hineinspringt: ‚Ja, er soll drei Tage darin verweilt und durch die Glut der Eingeweide alle Haare seines Hauptes verloren haben. Ein Märchen, welches auch in bildlichen Darstellungen überliefert ist und in den Erzählungen andrer Völker von dem Monde oder der Sonne, welche ein Drache zu verschlingen droht, seine natürliche Erklärung findet.‘[3])

In den vedischen Liedern wird freilich das Hinabfahren des Atri in den heißen, finstern Schlund unabhängig von der Sonnenrettung als ein selbständiges Abenteuer, erzählt, es könnte aber doch beides ursprünglich zusammengehört haben, wie in der Heraklessage das Hineinspringen in den Schlund des Drachens mit der Rettung der Hesione. Vielleicht trat die Trennung ein, als aus dem Helden der priesterliche Beter wurde, den wir RV 5, 40 vor uns sehen. Im übrigen scheint sowohl in der griechischen wie in der altindischen Sage der Sonnenheld und Sonnenretter bis zu einem gewissen Grade in die Rolle der gefährdeten Sonne selbst hineingeraten zu sein.[4]) Auf jeden Fall handelt es sich hier bei Indern und Griechen um mehr oder minder verwandte Sagenformen, wenigstens was den Ursprung anbetrifft.[5])

Zwischen der Burg von Troja-Ilios und jenen von Indra und anderen Göttern erstürmten Wolkenburgen des Veda hat man längst schon Beziehungen nachzuweisen gesucht, die allerdings

[1]) Vgl. RV 5, 78, 4: Als Atri, in den Schlund hinabsteigend (avarohan) euch beide anrief wie eine hilfesuchende Frau, da kamet ihr Açvinen herbei mit des Adlers Schnelle, der neuesten, heilvollsten; RV 1, 116, 8: durch Kälte (Frost, Schnee) habt ihr das Feuer, die Glut (agnim, ghramsam) abgewehrt, habt ihm erquickende Labung geboten, habt den in den Schlund hinabgeführten (avanîtam) Atri heraufgeführt, samt der ganzen Schar, zum Heile; RV 10, 39, 9: Ihr beide habt den glühenden Schlund dem Atri labungreich gemacht, dem Saptavadhri (respektive dem von 7 Verschnittenen begleiteten)! RV 1, 118, 7: Ihr habt dem in die Glut (taptam) hinabgeführten Atri Labung, Erquickung (Hilfe) gespendet, ihr Açvinen; RV 1, 119, 6 durch Kälte (wehrt ihr ab) dem Atri die heiße Glut (o Açvinen); RV 8, 62, 3: ‚Die Kühlung streutet, Ritter ihr, beide dem Atri in die heiße Glut‘; 7: ‚Erquickend, Ritter, machtet ihr dem Atri seines Hauses Sitz‘; 8: ‚Des Feuers Gluten wehret ihr dem Atri ab, der lieblich singt‘ (Grassmann). Vgl. auch RV 10, 143, 1—3, wo Atri verjüngt aus dem Schlunde hervorzugehen scheint; RV 7, 71, 5: ‚Aus der Not, aus dem Dunkel befreitet ihr beide den Atri‘; RV 6, 50, 10: ‚Wie ihr beide den Atri aus großer Finsternis erlöstet‘ —. Eines bösen Dämons Zauber wird dabei vernichtet nach RV 1, 117, 3: ‚Den Weisen Atri samt seiner Schar befreiet Ihr, beide Männer, aus dem Schlund, des bösen Dämons Zauber vernichtend.‘

[2]) Vgl. RV 10, 80, 3. [3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 234.

[4]) Darauf scheint namentlich die RV 10, 143, 1—3 angedeutete Verjüngung des Atri bei diesem Abenteuer zu deuten. Vgl übrigens Sonne, in Kuhns Zeitschr. 10, 331; er faßt das Abenteuer als einen Sonnenuntergang unter Obhut der Açvinen, die ‚als Vermittler zwischen Finsternis und Licht den Helios beschützen‘. Das glühende Feuer glaubt er in der Abendröte, die Erquickung in der Kühle und dem Tau des Abends zu finden. Eine Kontamination dieser Vorstellungen mit denen von der Rettung der Sonne bei der Sonnenfinsternis scheint mir nicht ausgeschlossen.

[5]) Bemerkenswert ist vielleicht noch, daß nach der griechischen Sage Atreus, der Vater der Atriden, einen Widder mit goldenem Vließ besessen haben soll, den ihm Thyestes entwendet. Zeus schreitet zugunsten des Atreus ein. Da der Widder mit goldenem Vließ ein bekanntes Sonnensymbol ist, handelt es sich auch hier wohl ursprünglich um Sonnenraub und Restitution. Vgl. Preller, a. a. O. II p. 387. 388.

nicht unangefochten geblieben sind. Den Namen der troischen Veste Ilios, aus älterem Vilios (Fίλιος), hat man mit dem selbständig gewordenen Epitheton der indischen Wolkenburg, vi̯u, vi̯lu ‚das Feste' oder ‚die Veste', sehr anmutend zusammengestellt. Wir sehen den Indra diese Veste erobern. So heißt es z. B.:

RV 8, 45, 41. Was in der Veste (vi̯lâu), was am festen Ort, was im Abgrund verborgen ist, o Indra, dies begehrenswerte Gut bring Du herbei!

RV 1, 6, 5. Mit den zerbrechenden, reisigen (Maruts) zusammen hast Du, o Indra, sogar das Feste (oder die Veste, vi̯lu), hast im Verborgenen sogar die rötlichen (Kühe) aufgefunden.

Mit den rötlichen oder roten (Kühen), den usriyâs, sind die Morgenröten gemeint.

Das wird noch deutlicher durch die folgende Stelle, in welcher Indra mit den Weisen, den Sängern der Vorzeit, und der Götterhündin Saramâ zusammen in Aktion erscheint:

RV 3, 31, 4. Ihn erkennend, gingen die Morgenröten (ushásaḥ) ihm entgegen; der Herr der Kühe ward Indra allein.

5. Die in der Veste befindlichen (Kühe, respektive Morgenröten) haben die Weisen durch Bohrung gewonnen.[1]).

In den folgenden Versen wird weiter erzählt, wie Saramâ den Spalt des Felsens auffand, wie sie leichtfüßig voraneilte, dem Gebrüll der unversieglichen Kühe nachgehend, das sie zuerst erkannte (6). Ihr gesellte sich Indra in begeistertster Erregung (vípratamaḥ), ihm erschloß der Fels sein Innerstes. Mit den Jünglingen zusammen kämpfend, gewann er, der Mann, die Beute (7). Alles Seienden Maß übertreffend, tötet er den Çushṇa (8). Der Vritratöter Indra ließ die roten (Kühe) heraus (11); mit seinen Mannen zusammen schuf er die Sonne, Morgenröte, Wohlfahrt, Feuer (15).

Dies Lied enthält manche Dunkelheiten, scheint aber doch deutlich bestimmt zu sein für das große Somafest des Lichtfeuerlobgesangs, die indische Form der altarischen Sonnenfeuerfeste. Es beginnt mit der Erzeugung des Feuers und besingt sodann die Gewinnung der Morgenröten, der Kühe aus dem Fels der Veste, durch Indra, Saramâ, die Weisen der Vorzeit. Der somabegeisterte Indra tötet den Çushṇa, erzeugt das Feuer, die Morgenröte, die Sonne, läßt die Wasser strömen etc.[2])

Als Gegner des Indra und neidische Hüter der Schätze, die er zum Heile der Welt gewinnen soll und wirklich gewinnt, erscheinen im Veda mehrfach die Paṇis, dämonische Wesen, deren Name sie als Krämer, Knicker und Knauser zu charakterisieren scheint.[3]) In dem appellativen Sinne ‚Knauser, Geizhals' wird das Wort nicht selten im Veda gebraucht, namentlich zur Bezeichnung derer, die den Göttern die ihnen gebührenden Opfer vorenthalten. Aber auch die übermenschlichen, dämonischen Paṇis treten in den Liedern deutlich hervor. Insbesondere bekannt und eindrucksvoll ist das Lied RV 10, 108, das ein Zwiegespräch der Götterhündin Saramâ mit den Paṇis enthält. Als Botin des Indra ist Saramâ über den mythischen Strom Rasâ, der Erde und Luft umfließt — den indischen Okeanos — zur Behausung der Paṇis vorgedrungen und fordert von ihnen die Herausgabe der Schätze, der Kühe, Rosse und sonstigen Güter, die sie im Berge eingeschlossen halten. Die Paṇis wagen es zuerst, des Indra zu spotten, dann versuchen sie es, die Saramâ zu überreden, als Schwester bei ihnen zu bleiben und somit ihrer Sendung untreu zu werden. Aber Saramâ läßt sich durch nichts irremachen, kündigt den Paṇis das Kommen des Indra und der Ṛishis, den Verlust der Schätze, das nahende Verderben an.

[1]) RV 3, 31, 5 vi̯lâu satír abhí dhírâ atṛindan; das Fem. vi̯lâu satír kann sich nur auf die im vorausgehenden Verse erwähnten ushásaḥ, die Morgenröten, die aber auch als Kühe gedacht werden, beziehen. Indra und seine Genossen erbehren den Fels, öffnen ihn und befreien die Kühe, die Wasser und die Morgenröten, das neue Sonnenlicht.

[2]) Die Zusammenstellung des selbständig gewordenen Epithetons vi̯lu ‚das Feste', als Bezeichnung der Wolkenburg, mit dem Namen von Ilios (Fίλιος) halte ich trotz einiger lautlicher Bedenken doch noch für möglich und vielleicht sogar wahrscheinlich. Dagegen läßt sich das gleichbedeutende Epitheton dṛi̯ha schwerlich, wie man gewollt hat, mit Dardanos und Dardania zusammenstellen (cf. Oscar Meyer, Quaestiones Homericae. Diss. Bonn. 1867 p. 10 ff.). Das Wort dṛi̯ha ist Participium Perf. Pass. von Wurzel dṛih ‚festmachen', die ursprünglich etwa dergh gelautet haben dürfte und sich mit dem angeführten homerischen Namen lautlich schlechterdings nicht vermitteln läßt (vgl. Uhlenbeck, Etymolog. Wörterbuch der altindischen Sprache, s. v. dṛihyati). — Die Epitheta vi̯lu und dṛi̯ha finden wir mehrfach nebeneinander als Bezeichnung der vedischen Wolkenburgen, z. B. RV 1, 72, 2 und 8, 40, 1. Es wäre hübsch, wenn jene lautliche Zusammenstellung möglich wäre und wir also hier gleichsam die Urkeime der Burgen von Ilios und Dardania nebeneinander im Veda vor uns hätten; allein die Sache hat kaum eine Wahrscheinlichkeit für sich.

[3]) Das Wort paṇi hängt offenbar mit dem Verbum paṇ, paṇate ‚handeln, eintauschen, kaufen' zusammen. Aus dem Begriff des Händlers, Krämers hat sich der des Knickers und Knausers entwickelt: paṇate geht wahrscheinlich auf älteres parṇate zurück und dürfte mit griech. πέρνημι ‚verkaufe' zusammenhängen. Andre bringen es mit griech. πωλέω ‚verkaufe', slaw. pljenŭ, Beute' u. a. m. zusammen.

In andern Liedern wird die vollbrachte Tat gefeiert. So heißt es z. B. RV 10, 67, 6: Indra hat die Höhle, die Hüterin der Milchkühe, wie mit der Hand gespalten mit Gebrüll, — — er brachte den Paṇi zum Weinen, raubte die Kühe!'

Diesen Paṇis, welche von Indra und andern göttlichen und halbgöttlichen Helden im Veda bekämpft, besiegt und zur Herausgabe ihrer Schätze gezwungen werden, hat man schon mehrfach — wie ich glaube, mit Recht — die Bewohner von Ilios oder Troja verglichen. Merkwürdig stimmt zum Charakter der krämerhaften, knickrigen Paṇis der Mythus von Laomedon, dem König von Troja, der zuerst den Göttern Poseidon und Apollon den Lohn für die Erbauung der Burgmauer vorenthält, später ganz ebenso ungerecht, knickrig und knausrig dem Herakles gegenüber verfährt, der die schöne Hesione vor dem Meerungeheuer rettet, die dafür versprochenen schnellen Rosse des Zeus aber nicht erhält.[1]) Das bringt dem Geizhals freilich selbst den größten Schaden, denn eben darum kommt Herakles mit andern Helden ein zweites Mal wieder, belagert und zerstört die Stadt. Laomedon fällt mit all seinen Söhnen, bis auf einen, den Priamos, der bei der nachmaligen Belagerung Trojas durch die Atriden dort Herrscher ist. Sein Name hängt offenbar mit dem Verbum πρίαμαι zusammen, welches ‚kaufen' bedeutet. Schon die Alten waren dieser Meinung und gaben an, seine Schwester Hesione habe ihm durch einen Scheinkauf zur Freiheit verholfen.[2]) Das sieht wie eine ätiologische Legende aus. Ich möchte es für wahrscheinlicher halten, daß der Name des Priamos ihn einfach als den Händler oder Krämer bezeichnet haben dürfte, so daß sich derselbe dem Sinne nach mit dem Namen der Paṇis berühren würde. Auch in dem Namen seines Sohnes Paris, der die Helena raubt, steckt vielleicht eine verwandte Wurzel, die diesen Namen in entfernterer Weise auch dem Namen der Paṇis anzunähern scheint.[3])

In diesen hervorragend wichtigen Namen der Trojasage würde dann ebenso wie in den Handlungen der Trojaner eine Verwandtschaft mit den vedischen Paṇis kaum zu verkennen sein. Berechtigter, ausbedungener Lohn wird von den geizigen Krämerseelen der Trojaner vorenthalten, fremdes Eigentum — die strahlend schöne Lichtgöttin Helena — wird von ihnen geraubt und nicht herausgegeben, bis die Gewalt sie dazu zwingt und Burg wie Burgbewohner vernichtet.

Noch eine Übereinstimmung sehr merkwürdiger Art bestätigt die Richtigkeit der Zusammenstellung der Paṇis mit den Trojanern. Der Veda bringt mit der Bezwingung und Beraubung der Paṇis, der Gewinnung des Lichtes zugleich die Besiegung der Nachkommenschaft des Brisaya zusammen.

RV 1, 93, 4 ‚O Agni und Soma, bekannt ist diese eure Mannestat, daß ihr dem Paṇi die Labung, die Kühe geraubt habt; ihr besiegtet die Nachkommenschaft des Brisaya, fandet das eine Licht für Viele.'

Sonst wird Brisaya nur noch einmal genannt und scheint an dieser zweiten Stelle mehr appellativ einen zauberkundigen, götterfeindlichen Mann zu bezeichnen.[4]) Auch hier wird von der Nachkommenschaft des Brisaya geredet.

Schon früh hat man bemerkt, daß dieser Zug des vedischen Mythus an einen wohlbekannten Zug der Trojasage in der Ilias anklingt. Die Griechen erobern dort in der Troas unter anderem auch die Stadt Lyrnessos, deren Priester den Namen Briseus führt. Die Tochter dieses Briseus, die schöne Briseis, fällt bekanntlich zuerst dem Achilleus als Beute zu, wird ihm aber dann durch Agamemnon entrissen, und das ist die Ursache des furchtbaren Zorns des Peliden, der den eigentlichen Inhalt der Ilias bildet. Die Tochter des Briseus spielt also, wenn auch selbst kaum hervortretend, als Streitobjekt der mächtigsten Griechenführer eine ganz hervorragende Rolle. Es ist unmöglich, bei dem zauberkundigen Brisaya, dessen Nachkommenschaft neben dem Paṇis besiegt wird, nicht an den Priester Briseus in der Troas zu denken, dem die Griechen bei Eroberung

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 232 ff. [2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 236.

[3]) Die Wurzel par in Πάρις scheint mit per, pra, pri in περάω ‚verkaufen', πέρνημι, πιπράσκω ‚verkaufen', πρίαμαι ‚kaufen' zusammenzuhängen; dieselbe Wurzel par liegt wahrscheinlich der indischen Wurzel paṇ zugrunde, welche auf eine Form parṇ zurückzugehen scheint, wie das cerebrale ṇ wahrscheinlich macht. Vgl. dazu Curtius, Griech. Etymol. 4. Aufl. p. 273. 274; M. Müller, Vorlesungen über die Wiss. der Sprache II p. 436. Daß ich Müllers Identifikation von Saramâ und Helena nicht beistimme, brauche ich kaum besonders zu bemerken.

[4]) RV 6, 61, 1 heißt es von Sarasvatî, daß sie jeden Paṇi und seine Labung verzehrt habe; weiter dann Vers 3: ‚O Sarasvati, wirf die Götterhasser nieder, die Nachkommenschaft jedes listenreichen Brisaya.' Grassmann gibt das Wort hier durch ‚Zauberer' wieder; das Petersburger Wörterbuch bemerkt: ‚nach der letzten Stelle ohne Appellativum'. Vgl. auch M. Müller, Vorlesungen II p. 436. Kuhn, Herabkunft, 2. Aufl. p. 143; Krause, Tuiskoland p. 494. — Zu bemerken bleibt, daß auch an dieser Stelle Paṇi und Brisaya zusammen genannt werden, und zwar als bezwungen duch Göttermacht.

der von ihm bewohnten Stadt seine Tochter rauben. Diese Tochter Briseis und die an beiden vedischen Stellen erwähnte ‚Nachkommenschaft' des Brisaya sind aller Wahrscheinlichkeit nach uralt verwandte mythische Gestalten, — bei den Griechen mit der Sage vom trojanischen Krieg, bei den Indern mit der Paṇi-Sage verbunden. Das deutet unfraglich auf eine Verwandtschaft dieser beiden Sagenkreise hin.

Max Müller bemerkt über den natursymbolischen Sinn der Sage:[1]) ‚Die Belagerung Trojas ist nur eine Wiederholung der täglichen Belagerung des Ostens durch die Streitkräfte der Sonne, die jeden Abend im Westen ihrer glänzendsten Schätze beraubt wird. Diese Belagerung ist in ihrer ursprünglichen Form das konstante Thema der Veda-Hymnen.'

Wir werden dieser Bestimmung noch heute ihre Berechtigung zuerkennen dürfen, vorausgesetzt, daß sie jene Erweiterung des Inhalts erfährt, die sich uns schon bei früheren Betrachtungen der verwandten Sagen aufgedrängt hat und die für die Trojasage bereits mit großer Entschiedenheit von Ernst Krause gefordert worden ist. Der Morgenmythus und der Frühlingsmythus sind nicht zu trennen, sie sind offenbar schon in der Urzeit verschmolzen, zufolge ihrer nahen natürlichen Verwandtschaft. Die zu befreiende, zu gewinnende junge Sonne, die Frühlingssonne, die Morgenröte des jungen Jahres und die Morgenröte des jungen Tages sind eins und dasselbe, sie verschwimmen ineinander. Gewiß aber knüpft sich an die Frühlingssonne das eindrucksvollere Drama der Natur, gewiß spielte dies in der Phantasie der Urarier die größte Rolle, und ebendarum tritt der Gewitterriese so stark in demselben hervor, der mit dem Morgendrama doch nichts zu tun hat.[2])

Es ist aber auch Kuhns Bemerkung wohl zu beachten, zu der er gerade bei der Betrachtung jenes Liedes (RV 1, 93) gelangt, das die Besiegung der Paṇi und Brisaya durch Agni und Soma, den Feuer- und den Trankgott, besingt. Er betont, daß hier nicht nur von Gewinnung des Lichtes die Rede sei. Agni und Soma haben nach diesem Liede (v. 5. 6) nicht nur die Leuchten an den Himmel gesetzt, sondern auch die gefangenen Ströme aus Schmach und Schande befreit. Den einen — Agni, das Feuer — habe Mâtariçvan vom Himmel hergebracht, den andern — Soma, den himmlischen Trank — habe der Falke aus dem Felsen (d. h. der Wolke) geraubt. Neben der Gewinnung des Lichtes, der himmlischen Leuchten und des Feuers wird also auch hier — sehr charakteristisch — der Gewinnung des himmlischen Trankes gedacht.[3]) Beide sind — wie so oft, ja, wie gewöhnlich — eng verbunden. Das Frühlings- und Morgendrama, mit Erzeugung des Neufeuers und Erscheinen der jungen Sonne, wird deutlich durch das Gewitterdrama ergänzt, durch welches die himmlischen Ströme befreit und der dürstenden Erde geschenkt werden.

[1]) M. Müller, Vorlesungen über die Wiss. der Sprache II p. 436.

[2]) Noch eine Bemerkung dazu. Hesione, durch Herakles aus der Gewalt des Drachen befreit, ist unzweifelhaft Parallelgestalt zu Helena, der Lichtgöttin, die die Atriden mit Achilleus und anderer Hilfe befreien. Wenn Hesione als Tochter des Troerkönigs Laomedon erscheint, die durch dessen wortbrüchigen Geiz der Gewalt des Drachen hat überliefert werden müssen, so liegt hier gewiß eine Verschiebung vor. Der Geiz des Trojaners, das Verweilen der Hesione in Troja, ihre Befreiung vom Drachen sind zweifellos uralte echte Sagenzüge. Sie kann aber nicht ursprünglich Tochter des Troerkönigs gewesen sein, sondern muß von ihm geraubt, von ihm der Hut des Drachen überantwortet sein. Auf diese Fassung als die ursprüngliche deuten alle verwandten Sagen. Vielleicht hat die Baumeistersage die Verschiebung zur Folge gehabt. Doch läßt sich das nicht bestimmt behaupten. Die Verschiebung aber halte ich für eine kaum bezweifelbare Tatsache.

[3]) In der Trojasage gibt es einen Zug, der neben der Gewinnung der Lichtgöttin, der jungen Sonne — Helena, Hesione — die Gewinnung des himmlischen Trankes von Troja her zu bedeuten scheint. Es ist der Raub des Ganymedes, des schönen Schenken himmlischen Trankes, der wohl diesen Trank selbst symbolisiert und für ihn eingetreten sein dürfte. Zeus oder der Adler des Zeus, auch Zeus in Adlergestalt soll den schönen Ganymedes, einen Sohn des Tros, aus Troja entführt haben, damit er ihm den himmlischen Trank kredenze. (Vgl. Preller, a. a. O. I p. 412. 413; Kuhn a. a. O. p. 155 f.) Die Sage klingt deutlich genug an die vedische Sage vom Raub des Soma aus dem Felsen durch den Falken oder Adler, resp. durch Indra, an. Wenn das Lied RV 1, 93 neben der Lichtgewinnung, der Besiegung von Paṇi und Brisayas Geschlecht, auch den Raub des Soma durch den Falken erwähnt, dann rückt es also damit an die Trojasage noch näher heran.

Kyknos-Cushṇa?

Unter den Gegnern, die Herakles bekämpft und besiegt, erscheint auch der wilde Wegelagerer Kyknos, ein gewalttätiger, räuberischer Sohn des Ares, der die Straße nach Delphi unsicher macht und den dorthin ziehenden Prozessionen auflauert. Der Kampf wird an verschiedenen Orten Griechenlands lokalisiert, endet aber stets mit dem Tode des Kyknos.[1]) Von einem Kyknos weiß aber auch die Trojasage in den Kypria zu berichten, wo er als Sohn des Poseidon erscheint, ‚eigentlich wohl — wie Preller sagt — ein Meeresdämon, der unter dem Bilde des Schwans vergegenwärtigt und mit blutigen Opfern verehrt wurde, jedenfalls ein dem Kyknos der Heraklessage entsprechendes Wesen. Nach Hesiod war er weiß am Kopfe, nach Hellanikos weiß am ganzen Leibe, dabei riesig groß und stark, eisenfest und unverwundbar, so daß er den Griechen die Landung wohl verwehren mochte'. Der junge Achill tritt ihm entgegen, und da er ihn nicht verwunden kann, erwürgt er ihn in seinem eigenen Helmbande.[2])

Es liegt nahe, die Frage aufzuwerfen, ob diese seltsame, offenbar uralte Sagengestalt, die bald als Gegner des Herakles an verschiedenen Orten, bald als Gegner der gegen Troja ziehenden Griechen auftaucht, nicht am Ende mit dem altindischen Cushṇa zusammenhängen könnte, dessen Name an den seinigen anklingt. Cushṇa ist uns als Gegner des Indra wohlbekannt. Er ist unverwundbar wie Kyknos. Von seiner Tötung berichtet auch das früher erwähnte Lied RV 3. 31 (v. 8), das die Erbeutung der in den Festen oder der Feste (viḷu) befindlichen Kühe, der Morgenröten, durch die Weisen der Vorzeit schilderte, wobei auch Indra und Saramâ eine wichtige Rolle spielen.[3]) Es war dies eine jener Schilderungen des Veda, die sich als mythisches Gegenstück der Trojasage betrachten lassen. Aus dem Wolkendämon konnte bei den Griechen ganz wohl ein Dämon der Flut oder ein Meeresdämon werden. Der Vergleichung steht nur ein formelles Moment hindernd im Wege. Der Name Cushṇa läßt sich eines Lautes wegen nicht unmittelbar mit Kyknos gleichsetzen. Dem indischen sh kann griechisches k nach den Lautgesetzen nicht entsprechen. Vielleicht läßt sich diese Schwierigkeit durch die Annahme wegräumen, daß im Griechischen eine volksetymologische Anlehnung des Namens an das Wort ‚kyknos' der Schwan stattgefunden haben möchte. Der Schwan wird denn auch seit alters zur Erklärung der seltsamen Sagengestalt des Kyknos herangezogen.[4]) Indessen wollen wir die obwaltende Schwierigkeit nicht verhüllen und stellen hier die Gleichung zunächst nur als Frage auf, die zu weiterer Diskussion anregen möge. Vorderhand darf die Identität von Κύκνος und Cushṇa jedenfalls nicht behauptet werden.

Periklymenos-Vamra.

Unter den Burgen, die Herakles berennt und zerstört, tritt Pylos bedeutsam hervor, und der hervorragende Held der älteren Form dieser Sage scheint Periklymenos gewesen zu sein. Ihn kennt die Odyssee als den Bruder des Nestor, das Mythische und Märchenhafte seines Wesens läßt sich aber schon daraus erkennen, daß er der Sage nach von Poseidon, dem Stammgotte der Neliden, seinem Stammvater, ‚die allen Dämonen des Meeres eigentümliche Gabe der Verwandlung bekommen hatte, so daß er bald als Adler, dann wieder als Ameise, als Biene, als Schlange, als Löwe erschien'.[5]) Dadurch macht er dem Herakles viel zu schaffen, wird aber schließlich von ihm unter dem Beistande der Athena in der Bienengestalt getötet. Nach andern soll ihn Herakles erschlagen haben, als er sich in eine Mücke verwandelt hatte. Nach Euphorion wäre er so wandelbar wie Proteus gewesen. Die gleiche Eigenschaft der Wandelbarkeit, der Fähigkeit, alle möglichen Gestalten anzunehmen, scheint aber auch dem indischen Dämon charakteristisch zu sein, dessen Burg Gott Indra bricht und erobert. Wir kennen ihn schon als den dreiköpfigen Tvashṭarsohn Viç-

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 250. 251.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. p. 421. 422.
[3]) Vgl. oben p. 97.
[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 250. 421.
[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 239.

varûpa, — der Name Vicvarûpa ‚der Allgestaltige' aber besagt doch nichts andres, als daß er alle Gestalten anzunehmen fähig ist. Als die gewöhnlichste Gestalt dieses Dämons ist uns die der Schlange oder des Drachen bekannt. wir lernten ihn aber auch schon als Eber kennen, als Polyp, als Spinne. Besonders merkwürdig erscheint es mir nun aber. daß er auch in der dem Periklymenos zugeschriebenen Gestalt der Ameise auftritt. Es handelt sich dabei freilich nur um ein paar und gerade etwas schwierige Stellen des Veda, die mir aber doch mit Notwendigkeit zu diesem Schluß hinzuführen scheinen.

In demselben hochwichtigen Liede RV 10, 99, dessen 6. Vers uns den bösen Wolkendämon als dreiköpfigen Brüller und als Eber vorführt, hören wir unmittelbar vorher im 5. Verse. Indra habe des Vamra Speise angegriffen und habe ihn zum Weinen gebracht, indem er sie ihm raubte. Vamra aber heißt die Ameise, und ich zweifle nicht daran, daß Grassmann Recht hat, wenn er ‚Ameise' hier direkt für die Bezeichnung des Dämons ansieht, der in seiner Höhle die Nahrung versteckt hält.[1])

Der Dämon heißt hier Ameise, wie er sonst auch Eber. Spinnensohn, am häufigsten Schlange genannt wird, weil man ihn sich in solcher Tiergestalt denkt. Es sind eine ganze Reihe solcher Wesen, die auch nebeneinander erscheinen, im Grunde aber sind es doch nur wechselnde Gestalten des oft genannten bösen Dämons Vritra, den man als Einen fassen kann. der aber doch auch wieder eine ganze Gattung repräsentiert.

Im dritten Verse unseres Liedes heißt es. daß der unangreifbare (Indra) des Hunderttorigen Besitz in seine Gewalt bekommen habe.[2]) Vielleicht schwebt dem Dichter bei diesem Bilde einer hunderttorigen Burg schon das Bild des Ameisendämons vor, dessen feste Wohnstätte er sich wohl in der Art eines Termitenbaues mit vielen Eingängen denken mochte.

Aber noch in einem andern Liede wird, wie ich glaube, der von Indra bekämpfte und besiegte Dämon als ‚Ameise,' Vamra, bezeichnet. Allerdings handelt es sich wieder um eine schwierige Stelle, die erst bei entsprechender Korrektur zu diesem Ausdruck gebracht wird. Ohne Korrektur aber ist die Stelle einfach unmöglich, und es scheint mir, daß der Zusammenhang zum mindesten das Wesentliche der von mir vermuteten Änderung gebieterisch fordert.

Es handelt sich um den 9. Vers des Liedes RV 1, 51 — ein Lied, das von Anfang bis zu Ende dem Preise des Indra und seiner Taten geweiht ist. Nur im 9. Verse erscheint nach dem Überlieferten ganz unerwartet und ganz unverständlich ein Vamra als Held, der die Wälle eines Großen, Starken zerschlägt. um dann wieder spurlos zu verschwinden und dem Preise des Indra Platz zu machen. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß auch in diesem Verse notwendigerweise nur Indra der Held sein kann, der die Burgwälle bricht, und in diesem Sinne habe ich geglaubt, den Vers ändern zu müssen. Er lautet nun in deutscher Übersetzung: ‚Des Großen, der noch wächst. zum Himmel strebt, des Vamra Wälle hat der Gepriesene (Indra) zerschlagen.'[3]) Vamra aber ist, wie wir wissen, die Ameise, und so erscheint nun auch hier Gott Indra als Brecher der Burg eines Dämons. der Ameise

[1]) Vgl. Grassmanns Übersetzung des Rigveda, Bd. II p. 190. — Der Vers ist schwierig. Das sinnlose eingeflickte manye ‚ich meine' und der ganz unverständliche Dual mithunâ vívavrî scheinen mir für starke Verderbtheit der Stelle zu zeugen. Ich wage eine — freilich recht kühne — Verbesserung, indem ich lesen möchte: vamrásya mányamânasya vivavri ánnam abhîtyârodayan mushâyán ‚des sich dünkenden (d. h. hochmütigen) Vamra (der Ameise) aus der Höhle gebrachte (der Hülle beraubte, aufgedeckte) Speise angreifend brachte er ihn zum Weinen, indem er sie raubte'. — Daß mányamânasya diese Bedeutung, ohne weitere Qualifikation, haben kann, scheint mir RV 10, 8, 9 klar zu beweisen, neben 2, 11, 2; 3, 32, 4; 6, 19, 12. Das sinnlose Paar fällt weg und vivavri erhält einen guten Sinn als Beiwort der Speise, die der Gott aus dem Versteck hervorholt, in welchem der Dämon sie geborgen hatte. Das Wort vavri heißt ‚Versteck. Hülle'. daher kann vívavri gut ‚des Verstecks, der Hülle beraubt' bedeuten.

[2]) Es ist nicht von wesentlicher Bedeutung, ob man çatádurasya védo wiedergibt als den ‚Besitz des Hunderttorigen', d. h. des Dämons, der eine Behausung mit hundert Toren innehat, — oder als den ‚Schatz der hunderttorigen Veste', wie Grassmann übersetzt. Über die Çiçnadevas, welche bei dieser Gelegenheit von Indra getötet werden — unheilige Phallusdiener, wie ich glaube — handeln wir im nächsten Abschnitt.

[3]) Statt stávâno vamró lese ich stavâu vamrásya. Ich setze damit jene eigentümliche Kurzform stavâu ein, welche für stavâna — resp. auch andre Kasus dieser Partizipialbildung (vgl. Pischel, Ved. Studien I p. 44) — sicher nachgewiesen ist. Man vergleiche die Stellen RV 2, 19, 5; 2, 20, 5; 6, 24, 8. An allen drei Stellen finden wir diese Form, stets von Indra gebraucht und von Sâyana durch stûyamâna ‚der Gepriesene', eigentlich ‚der gepriesen Werdende' ganz zutreffend wiedergegeben. Die abweichenden Erklärungsversuche des Petersburger Wörterbuchs und Grassmanns sind entschieden verfehlt. Das dreimal sicher von Indra gebrauchte stavân werden wir wohl auch ein viertes Mal bei ihm ansetzen dürfen. Geschieht das aber in unserer Stelle, dann gewinnen wir die Möglichkeit. vamró in vamrásya zu ändern und damit den passendsten

heißt und offenbar in Ameisengestalt gedacht wurde. Diese Heldentat reiht sich um so besser in die andern Heldentaten Indras ein, als dieselbe in dem zuerst besprochenen Liede RV 10, 99 eine vollkommene Analogie hat.[1])

Noch einmal ist in einem Indraliede von Ameisen die Rede, und zwar diesmal von weiblichen (RV 4, 19, 9). Das Lied feiert die bekannten Taten des Indra, den Vritrakampf, die Befreiung der Ströme, — dann heißt es weiter: ‚Den von den weiblichen Ameisen (vamribhiḥ) angefressenen Sohn der Jungfrau, hast Du, o Herr der Falben, aus dem Versteck herausgeholt; der Blinde sah, die Schlange erfassend, der Topfzerbrecher kam heraus; es fügten sich die Gelenke zusammen.'

Von der Heilung eines Blinden und Lahmen durch Indra ist in ähnlichem Zusammenhang noch ein paarmal die Rede (RV 2, 15, 7; 2, 13, 12); von den Ameisen aber hören wir da nichts, nur einmal vom Versteck der Mädchen (2, 15, 7). Wir wollen es dahingestellt sein lassen, wer der Befreite, der Blinde, Lahme, Angefressene sein soll, ob vielleicht die Sonne darunter zu verstehen ist, die Indra aus der Gewalt des Dämons rettet, oder etwas andres. Soviel aber scheint mir bestimmt aus dem Zusammenhange hervorzugehen, daß weibliche Ameisen in dem Versteck hausen, den Indra erbricht. Es liegt nichts näher, als auch hier die Burg des Dämons als Termitenbau, den Dämon als Ameise, als Vamra, sich zu denken, wo dann seine Weiber oder Mädchen die weiblichen Ameisen wären, die den Gefangenen benagen.[2])

Das Bild des indischen Wolkendämons als Ameise im Termitenbau scheint mir nach alledem einigermaßen gesichert, — neben dem viel häufigeren Bilde der Schlange, neben dem Bilde des Ebers, des Polypen, des Spinnensohnes, und der ins allgemeinere gehenden Behauptung seiner Allgestaltigkeit. Man wird kaum bestreiten können, daß die griechische Vorstellung von dem in seiner Burg Pylos hausenden, alle möglichen Gestalten — auch die der Schlange und Ameise — annehmenden Periklymenos, den Herakles bezwingt, mit diesen indischen Vorstellungen einigermaßen verwandt ist, denen sich die Gestalt des Indra als des großen Besiegers verbindet.

Die mythische Bedeutung der Burg Pylos, die Periklymenos verteidigt, tritt aber dadurch noch stärker hervor, daß sie in der Sage mit jenem andern Pylos, im Totenreich, dem Tor des Hades, zusammenschmilzt, von welchem schon Homer zu erzählen weiß, daß Herakles dort kämpfend den Hades verwundet habe.[3]) Und wenn wir uns erinnern, wie gern der Eingang ins Totenreich im äußersten Westen, im Lande des Sonnenuntergangs gesucht wird, dann fällt uns zugleich ein, daß Herakles dort auch die Äpfel der Hesperiden, dort die Rinder des Geryones gewonnen, dort seine Säulen aufgerichtet hat. Über den Okeanos schifft er dorthin, und über den indischen Okeanos, die Rasâ, muß Saramâ hinübersetzen, um zu den Paṇis zu gelangen. Sind die Trojaner tatsächlich mit diesen identisch, dann muß auch Ilios-Troja ursprünglich dort gedacht sein. Der Sonnenheld kämpft im Sonnenuntergangslande.

Sinn für unseren Vers, der nun aufs beste in das Lied hineinpaßt. — Ich glaube, daß sich auch die Entstehung der Korruptel gut begreifen läßt. Für die immerhin ungewöhnliche, seltene Kurzform stavấn wurde zunächst stávāne gesetzt. Dieser Nominativ aber hatte die Angleichung des folgenden Wortes, die Änderung von vamrásya in vamró zur Folge, das man fälschlich mit stávāne verband. Die Änderung ist um so mehr begreiflich, als dadurch eine überschüssig gewordene Silbe beseitigt und der Vers richtig gemacht wurde.

[1]) Wenn die Burgwälle des Ameisendämons an der vorliegenden Stelle RV 1, 51, 9 mit dem sonst nicht vorkommenden Ausdruck saṃdíhaḥ bezeichnet werden, von der Wurzel dih c. sam = zusammenschmieren, zusammenkleben, dann dürfte dies gerade für die Vorstellung eines großen Termitenbaues besonders passend erscheinen.

[2]) Das Wort vamrá findet sich in dem appellativen Sinn ‚Ameise' RV 8, 91, 22 ver, neben upajîvikâ, das die weibliche Ameise bedeuten soll, eigentlich ‚Zünglein'. Als Eigenname eines Mannes, dem die Açvinen helfen, begegnet es RV 1, 112, 15.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 239. 240. Homer, Ilias 5, 395—397 (ἐν πύλῳ, ἐν νεκύεσσι an der Pforte im Totenland).

Phallische Wesen oder Phallusverehrer.

(Çiçnadeva-Kerkopen.)

In dem Liede RV 10, 99 wird erzählt, daß Indra bei Bezwingung der hunderttorigen Veste die Çiçnadevas tötete. Dies Wort, das Nir. 4, 19 durch ‚unkeusch, buhlerisch' erklärt wird,[1]) will das Petersburger Wörterbuch eher von Dämonen oder falschen Göttern verstanden wissen, und Grassmann übersetzt es auch dementsprechend durch ‚Schwanzgötter' oder ‚geschwänzte Dämonen'. Die beiden Teile des Kompositums sind ganz deutlich: çiçná ‚Schwanz', meist vom männlichen Gliede gebraucht, und devá ‚Gott'. Es drängt sich also die Vorstellung phallischer Dämonen auf, die Gott Indra bei Verrichtung seiner Heldentat umbringt. Der Akzent des Wortes çiçnádeva spricht indessen eher dafür, daß wir es hier mit einem Bahuvrihi-Kompositum zu tun haben. So hat es auch Garbe gefaßt und auf Phallusverehrer gedeutet.[2]) So übersetzte vorher schon Ludwig das Wort an den beiden Stellen des Rigveda, an denen es überhaupt vorkommt (RV 7, 21, 5; 10, 99, 3). Beide Auffassungen sind möglich. Die Form spricht mehr für Garbe-Ludwig, der Zusammenhang der beiden Stellen, wie mir scheint, mehr für Roth-Grassmann (ohne daß die andre ausgeschlossen wäre). An der schon behandelten Stelle RV 10, 99, 3 erscheinen die Çiçnadevas als Gegner, die Indra bei Eroberung der mythischen hunderttorigen Veste tötet. Es kann sich da nur um Dämonen, nicht etwa um Menschen handeln. Die Dämonen aber werden wir uns eher als phallische Buhlgeister denken, wie der Atharvaveda sie kennt und zu den Gandharven rechnet, denn als Anhänger eines Phallusdienstes. Doch ist auch das letztere denkbar. Es könnten perhorreszierte menschliche Phallusverehrer in die dämonische Sphäre erhoben, zu einer Art von Teufeln geworden sein. Auch die andere Stelle ist in dieser Beziehung nicht absolut entscheidend. Es ist RV 7, 21, 5 von Hexen und Dämonen und allerlei ‚wechselndem' — wohl die Gestalt wechselndem — Gesindel die Rede, vor welchem Gott Indra seine Verehrer schützen soll. Dann heißt es weiter: ‚Nicht sollen die Çiçnadevas sich zu unserem Opfer nahen!' Auch hier wären, wie man leicht sieht, phallische Dämonen sehr passend, ohne daß dem Frommen ärgerliche Phallusverehrer geradezu ausgeschlossen wären.

Diese Vorstellungen werden vielleicht noch durch einen andern Dämonennamen des Veda ergänzt, respektive bestätigt. In dem letzten Verse des Indraliedes RV 1, 29 wird der Gott angerufen: ‚Erschlage jeden Parikroça, zermalme den Krikadâçu!' Der erste dieser Namen, die offenbar böse Dämonen oder sonst dem Indra feindliche Wesen bezeichnen, bedeutet soviel wie ‚der ringsherum schreiende oder schmähende'. Was aber bedeutet krikadâçu? Der Schlußteil dieses Kompositums ist offenbar von der Wurzel dâç ‚verehren' abgeleitet und heißt soviel wie ‚verehrend'.[3]) Schwieriger ist es über den ersten Teil, das Wort krika, zu urteilen. Im Veda kommt dasselbe als selbständiges Wort nicht vor, ist auch aus der späteren Sprache nur einmal, und zwar in der Bedeutung ‚Kehlkopf' im Petersburger Wörterbuche verzeichnet (H. 587). Damit ist für den vedischen Namen schwerlich etwas anzufangen. Vielleicht aber gibt uns in diesem Falle die Vergleichung einen brauchbaren Fingerzeig. Das Wort krika ließe sich mit dem griechischen κέρκος zusammenstellen, κέρκος aber bedeutet Schwanz des Tieres, Sterz, auch πόσθη = männliches Glied.[4]) Dürfen wir diese Bedeutung für krika an-

[1]) Nir. 4, 19 erklärt çiçnadevâḥ durch abrahmacaryâḥ; es ist eine Erläuterung der Stelle RV 7, 21, 5.

[2]) Eigentlich also ‚den Schwanz zum Gotte habend'. — Vgl. R. Garbe, Das Akzentuationssystem des altindischen Nominalkompositums, Ztschr. f. vgl. Sprachforschung N. F. III p. 498.

[3]) Vgl. das vedische Wort ádâçu ‚nicht verehrend', d. h. den Göttern nicht huldigend, gottlos; nah verwandt ist das gleichbedeutende ádâçuri und ádâçvâṁs; vgl. auch dâçuri und dâçúadhvara.

[4]) κέρκος bedeutet nach Hesychius auch ‚Hahn' oder ‚Feldmaus'. Die Bedeutung Hahn wird durch mehrere verwandte Sprachen bestätigt, durch avestisches kahrka, irisches cerc, auch wohl altindisches krikavâku ‚Hahn.' Ob und wie dieses Wort mit dem gleichlautenden Worte für ‚Schwanz' zusammenhängt, darf hier unerörtert bleiben. —

Das Petersburger Wörterbuch vermutet, vedisches krikadâçu könnte ursprünglich identisch sein mit krikalâsa ‚Eidechse, Chamäleon', das im Yajurveda, im Çatap. Brâhmaṇa und in der späteren Literatur vorkommt. Die Identität beider Worte halte ich schon aus lautlichen Gründen für ausgeschlossen. Sehr möglich aber scheint es mir, daß auch in krikalâsa jenes

nehmen, dann würde krkadâçú ‚Phallusverehrer' bedeuten.

Mit dem genannten griechischen Worte dürfte aber auch der Name der seltsamen Kerkopen zusammenhängen, die von Herakles bekämpft und erschlagen werden, wie die Çiçnadevas und Krikadâçu von Indra. Die Kerkopen gelten als ein betrügerischer, verschmitzter Menschenschlag der griechischen Fabelzeit. Herakles soll bei Ephesos und in Lydien Kerkopen erschlagen haben. Nach andern hätte er sie auch in seinem Gefolge gehabt. Es sind Schelme und Vagabunden, die den Herakles gelegentlich bestehlen, ihn aber auch durch ihr drolliges Wesen zum Lachen bringen, so daß er sie mit Humor behandelt. Später werden überhaupt schlaue, mutwillige oder grobe Menschen als Kerkopen bezeichnet. Auch trägt eine langschwänzige Affenart diesen Namen, und man erzählte sich auf den Pithekusen von der Verwandlung der Kerkopen in Affen. Die Ableitung von dem Worte kerkos ‚Schwanz' ist dadurch so nahegelegt wie irgend möglich. Die Kerkopen sind ‚Geschwänzte,' wie schon Preller bemerkt, ‚geschwänzte Dämonen, etwa Silene'.[1]) Wir dürfen sie als phallische freche Wesen der Fabelzeit betrachten; ebendarum werden später mutwillige und geile Menschen ebenso bezeichnet. Schwieriger wäre es, sie als Phallusverehrer zu erweisen, obwohl der Abstand vom phallischen Wesen zum Phallusdienst nicht gerade ein weiter sein dürfte.

Soviel aber scheint mir auf jeden Fall klar zu sein: Wenn Indra die Çiçnadevas und den Krikadâçu bekämpft und erschlägt, Herakles die Kerkopen, dann werden damit diesen beiden Helden nahe verwandte Abenteuer zugeschrieben. Und somit wäre auch hier wiederum ein weiterer Vergleichungspunkt gewonnen.

Herakles und Omphale.

Das Kâṭhakam erzählt eine seltsame Geschichte von Indra. Er soll sich einstmals in die Dämonenfrau Vilistengâ verliebt haben. Infolgedessen begab er sich unter die Asuras, d. h. die Dämonen, und war dort ‚Weib unter Weibern, Mann unter Männern'. Da merkte er, daß das Verderben ihn ergriff, aber es gelang ihm noch glücklich, sich herauszuhelfen.[2])

Diese Geschichte klingt an die bekannte Erzählung von Herakles und Omphale an, wo der Held als Magd und in der Kleidung einer solchen Weiberarbeit tut, am Rocken spinnt, Wolle krempelt u. dgl. m. Allerdings wird hier auch von einem Austausch der Attribute und der Kleidung zwischen Herakles und Omphale erzählt.[3]) Es liegt somit ein merkwürdiger Anklang vor, ohne daß diese Sagen sich unmittelbar identifizieren ließen. Ich will daher nur diesen Hinweis getan haben, ohne auf die Sache weiter viel Gewicht zu legen.

Orientalische Elemente der Heraklessage.

Wir sind durch die vorausgehende Betrachtung zu dem Ergebnis gelangt, daß der Grundstock und die große Masse der Mythen und Sagen vom Herakles sich mit entsprechenden Indramythen decken, und zwar in einer Form, die unzweifelhaft auf Verwandtschaft, nicht etwa auf eine Entlehnung von Indien her in historischer Zeit deutet. Dadurch wird die früher verbreitete Annahme einer großen Menge orientalischer Elemente in der Heraklessage an vielen Punkten erheblich eingeschränkt, und es stellt sich der wesentliche Inhalt derselben durchaus als altarisch dar. Dazu stimmt auch das hohe Alter von Sage und Kult des Herakles in Hellas, die gleich ge-

Wort krika = griechisch κέρκος ‚Schwanz' drin stecken dürfte. Eidechse und Chamäleon wären dann als ‚geschwänztes Tier' bezeichnet, was durchaus passend erscheint. Hier würde krika den Schwanz des Tieres bedeuten, in krikadâçu das männliche Glied, wie ja auch griechisch κέρκος beide Bedeutungen in sich vereinigt.

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 230. 231. Passows Lex. s. v. Κέρκωψ, -ωπος.

[2]) Kâṭh. 13, 5 indro vâi vilistengâṃ dânavîm akâmayata, so a sureshv acarat stry eva strîshv abhavat pumân pumsu; sa nirritigrihîta ivâmanyata sa etam âindrânâirritam vipumsakam apaçyat etc. Vgl. auch Macdonell a. a. O. p. 57.

[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 226 f.

waltigem Urgestein in die historische Zeit hineinragen und späterhin, wo die Berührung mit dem Ausland stärker wird, eher zurücktreten als sich stärker geltend machen. Mit alledem soll aber durchaus nicht gesagt sein, daß die Heraklessage nicht tatsächlich auch fremdländische orientalische Elemente enthält, sondern nur, daß man Umfang und Bedeutung derselben früher überschätzt hat. Bei der Neigung der Griechen, fremdländische Sagen und Kulte den eigenen zu assimilieren, war dies sogar geradezu unvermeidlich, zumal bei einer so gewaltig hervortretenden Heroengestalt, von der so viel und so gern gefabelt wurde. Es ist hier nicht meine Aufgabe, den orientalischen Elementen der Heraklessage im einzelnen nachzugehen, vielmehr werden ein paar allgemeine Andeutungen genügen müssen.

Es lag nahe, daß gerade bei den weiten Fahrten, die man Herakles machen ließ, Fremdländisches leicht an die alte Sage sich angliedern konnte, — Sagenelemente jener Länder, durch welche man den Helden reisen ließ. So ist die unnötig weit und kompliziert angelegte Reise des Herakles zu dem Garten der Hesperiden zweifellos mit Elementen dieser Art durchsetzt. Der Kampf, den der Held in Libyen mit dem Riesen Antaeos besteht, scheint auf einem alten libyschen Märchen zu beruhen und wurde trotzdem zu einer der beliebtesten Episoden der griechischen Heraklesdichtung.[1]) Unzweifelhaft ägyptisch ist das Abenteuer des Helden mit dem Busiris, in welchem man längst den ägyptischen Gott Osiris mit vorgesetztem Artikel erkannt hat. Die Fabeln vom indischen Herakles, die hier anzuknüpfen pflegen, sind ebenso unzweifelhaft indischen Ursprungs. Der indische Herakles soll nach Hesychius den Namen Dorsanas getragen haben, und es kann kaum bezweifelt werden, daß wir in ihm den gefeierten Helden Krishṇa, den Sonnengott und Sonnenhelden Krishṇa-Vishṇu wieder zu erkennen haben.[2]) Diese Identifizierung war um so eher möglich, als Herakles, wie wir gesehen haben, den Charakter als alter Gewitterriese längst so gut wie ganz verloren hatte und im wesentlichen Sonnenheld geworden war. Der Keulenträger Vishṇu-Krishṇa, der so viele Heldentaten vollführt, erschien den Griechen als eine Form ihres Herakles.

Vielleicht ist auch die Sage von Herakles und Omphale ähnlich zu beurteilen, d. h. orientalischen Ursprungs, beeinflußt durch die Erzählungen von dem lydisch-assyrischen Herakles Sandes oder Sandon, der auch mit Sardanapal in Zusammenhang gebracht wird.[3]) Wir haben bei Indra nur eine fragliche Parallele aufweisen können. Indessen wird man hier wohl im Auge halten müssen, daß gerade der in dieser Sage so charakteristische Geschlechtswechsel in der Kleidung eigentümliche Parallelen in gewissen Erntebräuchen europäischer Arier findet und ist es nicht durchaus notwendig, mit Preller dabei an gewisse Gebräuche des asiatischen Aphroditedienstes zu denken. So möchte ich denn diese Frage zunächst noch in suspenso lassen.

Nicht unmöglich erscheint es, ja einigermaßen wahrscheinlich, daß die Selbstverbrennung des Herakles auf dem Oeta durch orientalische, assyrische oder phönikische Vorbilder beeinflußt sein dürfte.[4]) In Tarsos soll alljährlich die Selbstverbrennung des assyrischen Herakles gefeiert worden sein durch Errichtung und Verbrennung eines Scheiterhaufens mit seinem Bilde, ‚ein Fest der Wiederkehr und Auferstehung der Sonne aus dem Tode und der Finsternis des Winters, welches vermutlich auch in dem alten Sardes begangen wurde'.[5]) Eine ähnliche Feier scheint die Pyra zu Hierapolis am Frühlingsanfang gewesen zu sein. Der phönikische Herakles (Melkart), der mit dem assyrischen nahe verwandt war und vornehmlich in Tyros verehrt wurde, hatte sein Fest der Auferweckung um die Zeit des kürzesten Tages, und auch dieses wurde mit einer Pyra, einem großen Feuer oder Scheiterhaufen, begangen.[6]) Es liegt auf der Hand, daß es sich hier um alte Sonnenfeste, Feste der Sonnenerneuerung handelt. Dafür sprechen schon die Termine derselben, wie auch der weitverbreitete Glaube an eine alljährliche Erneuerung der Sonne, der sich bei vielen Naturvölkern findet, aber auch den alten Ariern nicht gefehlt hat. Mit Recht hat schon Preller diese vorderasiatischen, wesentlich semitischen Pyrafeste unsern Weihnachts-, Oster- und Johannisfeuern verglichen. Die einen wie die andern sind unzweifelhaft uralte Sonnenfeuerfeste, die gewiß weder die Arier von den Semiten, noch die Semiten von den Ariern entlehnt haben. Sie gehören zu jener primitiven Schicht religiöser oder magisch-kultlicher Bräuche, die sich ebenso wie Steinbeile und Feuersteinpfeilspitzen über den größten Teil der Erde verbreitet finden.

[1]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 217 f.
[2]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 219. 220.
[3]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 166.
[4]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 166—168. 255.
[5]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 166. 167.
[6]) Vgl. Preller, a. a. O. II p. 167.

Wenn ich es demnach für wahrscheinlich halte, daß in diesem Punkte die griechische Heraklessage vom Orient her, durch die erwähnten Vorbilder, beeinflußt sein möchte, so fühle ich mich zu dieser Annahme durch den Umstand bewogen, daß Herakles meines Erachtens von Hause aus kein Sonnengott, sondern vielmehr ein Gewitterriese war, wie Indra und wie der nordische Thôrr. Bei diesen gab es keine Selbstverbrennung und konnte auch keine geben. Um einen altarischen Heraklesmythus kann es sich daher, wie ich glaube, in diesem Falle nicht handeln. Wir sahen aber andrerseits deutlich genug, wie der große Gewitterriese als Helfer und Erretter der Sonne in Griechenland mehr und mehr zum Sonnenhelden wird, ein Charakter, der sich bei ihm aus dem Grunde immer ausschließlicher ausprägt, weil ihm auf griechischem Boden jene Entwicklung zum großen Gewittergotte versagt bleibt, die Indra und Thôrr bei Indern und Germanen erleben durfte. Die große Gestalt des Gewitterers Zeus stand ihm im Wege. Je mehr aber Herakles speziell als Sonnenheld empfunden wurde, um so leichter konnte er mit eigentlichen Sonnengöttern konfundiert werden. So auch mit jenen des semitischen Vorderasiens, von denen wir soeben geredet, deren Selbstverbrennung und darauf folgende glorreiche Erneuerung die Feste mit der Pyra zur Zeit der Sonnenwende oder zu Anfang des Frühlings feierten. Diese Feste waren an sich nicht etwas, was nicht auch bei den Ariern seine Analogie gefunden hätte, nur die Verschmelzung ihres Helden mit dem Herakles der Griechen möchte ich für eine jüngere Entwicklung halten, die erst durch die Berührung von Orient und Okzident eintrat.

So mag noch manches andre Element der griechischen Heraklessage orientalischen, respektive semitischen Ursprungs sein, die große Gestalt des riesischen Helden und Gottes, wie auch die überwiegende Mehrzahl der von ihm erzählten Mythen und Sagen, sind dennoch unzweifelhaft ararischen Ursprungs.

Schlußbetrachtung.

Zum Schluß doch noch ein paar Worte von der Naturbedeutung der Kämpfe und Heldentaten, die uns von Herakles, Indra und Thôrr berichtet werden.

Bei Indra tritt dieselbe am deutlichsten hervor. Licht und Wasser, Sonne und Regen gewinnt er durch seine siegreichen Kämpfe, der Welt, den Menschen, den Ariern insbesondere. Immer wieder schleudert er den Donnerkeil, seinen vajra. Das kann nur ein Gewittergott tun. Aber er löst auch — das scheint doch deutlich — winterlich gefesselte, d. i. gefrorene Flüsse aus ihrem Bann und erscheint somit als befreiender Frühlingsgott. Er gewinnt ebenso gewiß im Heldenkampfe den himmlischen Soma, den köstlichen Rauschtrank, der — wie wir durch Hillebrandt wissen — eins ist mit dem Monde, dem unaufhörlich neu sich füllenden Lichtgefäß droben in den himmlischen Höhen. Lichtstrahlen und Wasserströme, diese beiden Hauptfaktoren, die die Vegetation wachsen und dadurch alles Leben auf Erden gedeihen lassen — auch das tierische, das von dem pflanzlichen abhängt —, sie werden beide im Bilde von Kühen, rötlichen Rinderherden gedacht, die der göttliche Held erbeutet, dämonischen Feinden abgewinnt. Schimmernde Kühe, deren Euter reichlich Milch gibt — der Hauptbesitz des Ariers, Stolz und Freude des vedischen Inders —, sie waren wohl dazu geeignet, das Doppelbild für Licht und Wasser, die Leben und Fruchtbarkeit weckenden Segensmächte abzugeben. Doch wo gewinnt der Held diese Kühe?

Kein Zweifel, daß er im Gewittersturm, wenn der Donnerkeil fällt, den Regen, die himmlischen Flüsse erbeutet, — den himmlischen Met, nach dem allein die Pflanzenwelt, die ausgetrocknete Erde dürstet. Daß damit zugleich auch die Sonne wieder erscheint, wie neu erbeutet, kann man sich allenfalls noch gefallen lassen, obwohl ihre kurze Verdunkelung und Entrückung durch Gewitterwolken wohl von keinem Menschen und Volk als schwerer Verlust und gefährliches Übel empfunden wird. Sichtlich neu wird nach uralten Glauben vieler Völker, und so auch der Arier, die Sonne im Frühling gewonnen, ja neu erzeugt, — das siegende Licht, die junge Sonne, die bald ihr Hochzeitsfest feiern soll. Und wenn dann Strom und Bäche vom Eise befreit sind, wenn es — insbesondre in nördlicheren Gegenden, der alten Heimat der Arier — zur Zeit der Schneeschmelze überall rieselt und fließt, dann ist offenbar auch die andre große Lebensmacht, das Wasser, neu gewonnen, neu belebt. Weniger deutlich ist es, warum der Gewittergott solches Werk vollbracht haben soll, der keineswegs ersichtlich den Frühling bringt. Richten wir endlich den Blick auf den Wandel des Mondes, in dem neuere Theorien alle die altberühmten Drachenkämpfe wieder entdeckt, wieder erschaut zu haben glauben, als Kämpfe des Lichtmondes mit dem Dunkelmonde, dann fällt es in die Augen, daß hier ein ganz passender Stall jener mythischen Rinder sich bietet, die zugleich als Lichtstrahlen und als Wasserwogen sich darstellen. Denn wir wissen ja jetzt, daß nach altem Glauben der Mond nicht nur Lichterscheinung, sondern zugleich Behälter eines wunderbaren himmlischen Tranks, ja Herr über alles himmlische Naß, Herr und Urquell der Wolken und des Regens ist. Das Bild der himmlischen Kühe, die Licht und Wasser zugleich sind, versteht man am besten, wenn man an den Mond denkt, der zugleich Licht und Wasser von sich ausgehen läßt, Wolkenwasser, die aus dem wunderbar leuchtenden Gefäß des himmlischen Soma hervorquellen. Aber hier erscheint wieder aus andern Gründen nicht alles ausreichend. Sonne, Sonnenlicht, Morgenröte, die Indra zweifellos gewinnt, kann er nicht im Monde erbeuten; nur das Mondlicht, — also ein andres, wenn auch mildes und schönes, doch für Leben und Fruchtbarkeit nicht ebenso wichtiges Licht. Ebensowenig gewahren wir in den langsam sich entwickelnden Mondphasen etwas von der gewaltigen dramatischen Aktion, die uns die Lieder von Indra vorführen. Auch der Sonnenaufgang, wenn auch rascher sich vollziehend und gewiß als ein Sieg des Lichts über die Finsternis sich darstellend, kann sich an dramatischer Kraft mit dem Gewittervorgang nicht messen, ganz abgesehen davon, daß bei ihm doch nur von Gewinnung der Sonne, der Morgenröte sich reden läßt; nicht zugleich von Erbeutung der lebenschaffenden Wasser, denn Tau und Nebel wäre wiederum unzureichend als reales Substrat jener mythischen Wasser.

In dunklem Hintergrunde mögen noch ältere Mythen stehen, die sich den Himmel als steinerne Wölbung dachten, wo der Gott erst durch Zer-

trümmern des steinernen Himmels die Wasser und das Licht gewann.[1])

Überall fehlt etwas, nirgends will alles in den Naturvorgängen ganz zu den mythischen Bildern stimmen, die uns die vedischen Lieder, die Mythen und Sagen von Indra vorführen.

Die Mondmythologen, die für andre Vorgänge in der Natur ungefähr ebenso blind sind wie eine frühere Generation von Sonnenmythologen und Gewittermythologen für die bedeutsamen Erscheinungen, die der Wandel des Mondlichtes dem Betrachter darbietet, — die Mondmythologen halten diese letzteren Erscheinungen für den Ausgangspunkt aller jener Mythen und geben höchstens eine spätere Übertragung auf Sonne und Morgenröte zu. Das mag in einzelnen Fällen zutreffend sein. Aber ich kann mich durchaus nicht davon überzeugen, daß die so kraftvoll ausgeprägten, dramatisch geschilderten Kämpfe des Indra mit seinen dämonischen Gegnern sich befriedigend erklären, wenn man den stumm dahinwandelnden Mond mit seinem geräuschlos und langsam sich vollziehenden Phasenwechsel als das vollwertige natürliche Substrat derselben ansieht. Damit aber will ich auch nicht der alten Anschauung das Wort reden, die in Indras Gegnern immer nur Wolkendämone, in Wolkenburgen verschanzt, erblicken wollte.

Gerade der Umstand, daß keine der erwähnten Naturerscheinungen zur Erklärung der Mythen ganz ausreicht, jede aber wiederum einigermaßen zu passen scheint und bei einiger Gewaltsamkeit für die Deutung benützt werden kann, so daß wir einerseits zu viel Möglichkeiten der Deutung und doch andrerseits keine allseitig befriedigende Deutung gewinnen, scheint mir auf eine andre Art der Erklärung hinzuführen.

Kämpfe mancher Art beobachteten unsere Vorfahren in der Natur. Der gewaltigste Kampf, das gewaltigste Drama schien sich im Gewitter abzuspielen. Der Regenguß war sein wohltätiger Abschluß, dem das Wiedererscheinen der Sonne folgte. Aber auch Licht und Finsternis rangen miteinander, Tag und Nacht, sommerliche Wärme mit winterlicher Kälte und Erstarrung, — Leben und Tod. Im Frühling gab es einen gewaltigen Sieg der Mächte des Lichts und des Lebens über ihre bösen Gegner.

Sinnende Gemüter, Philosophen und Dichter der Urzeit aber mochten wohl in der Stille der Nacht den Mond beobachten, den stillen, sich immer wiederholenden Kampf des Lichten mit dem Dunkeln; sie mochten die Tage und Nächte zählen und von dem immer erneuten Raube und der Wiedergewinnung des himmlischen Lichts und des himmlischen Rauschtranks fabeln. Vom Monde ausgehend und von ihm abhängig dachte man sich die Wasser des Himmels, die Wolken, und diese strömten infolge des Gewitterkampfes befruchtend zur Erde. Im Frühling aber gab es wieder eine große Neugewinnung des Lichtes und Wassers, der Sonne und der vom winterlichen Frost gebannten, gefrorenen Flüsse und Bäche.

Von alledem mochte viel geredet und gefabelt werden; aus alledem mochte schließlich eine ganze Reihe von Erzählungen sich entwickeln, von einem großen und starken riesischen oder göttlichen Helden, der immer wieder und wieder, zu Nutz und Frommen der Menschen, die bösen Mächte der Finsternis, der Dürre, der Kälte und des Frostes siegreich bekämpfte und Licht, Himmelslicht, Sonne, Morgenröte, die befruchtenden Wasser wieder gewann und den Menschen schenkte, nachdem er sie aus der Gewalt der verschiedensten dämonischen Gegner befreit.

Die verschiedenen Naturerscheinungen, miteinander verschmolzen, mochten wohl die Grundlage eines großen Erzählungszyklus bilden von jenem wunderbaren streitbaren Helden, der bei den Indern dann den Namen Indra trug und in immer neuem Kampfe Licht und Wasser eroberte. Und alle jene Erscheinungen der Natur steuerten in ihrer Weise zu dem großen Zyklus der Heldentaten bei, jede mit den für sie charakteristischen Zügen. Der Gewitterkampf bot das eindrucksvollste Drama, mit dunklen, phantastisch sich aufbauenden Burgen (den Wetterwolken), mit Getöse und Gebrüll der Kämpfenden, mit Donnerkeilschleudern und dem Niederrinnen der befreiten befruchtenden Wasser. Der Kampf von Tag und Nacht bot die rötlichen Kühe der Morgenwolken, bot Morgenröte und junge Sonne, die dann wiederum mit erhöhter Bedeutung im Frühlingsanfang, der mit Jahresanfang zusammenfiel, als die neugeborene junge Sonne, die Morgenröte des jungen Jahres sich darstellte. Nun aber gedacht als neu gewonnen und glücklich befreit aus den schlimmen Fesseln und Banden der winterlichen Mächte des Dunkels und der Kälte, die

[1]) Vgl. die wertvolle Abhandlung von H. Reichelt, Der steinerne Himmel, Indogermanische Forschungen, Bd. XXXII, Heft 1 und 2, S. 23—57 (Jahrgang 1913).

gleichzeitig auch gezwungen wurden, die von ihnen gefangenen, durch Frost gebannten und gefesselten Wasser wieder frei zu geben. Das Drama des Kampfes von Lichtmond und Dunkelmond aber steuerte außer der organischen Verbindung von Himmelslicht und Himmelswasser auch noch den rechten himmlischen Rauschtrank bei, der im Monde gedacht ward und den sich der Gott dort erbeuten mochte, als würdigen, sein Herz erfreuenden Trank, da die Regenwasser wohl der Erde und den Pflanzen, doch kaum dem streitbaren Helden behagen konnten. Das Monddrama steuerte weiter jene mannigfachen Zahlenreihen bei, die aus seiner Beobachtung gewonnen und in mancherlei Form in der Erzählung verwertet wurden, — ein Hauptbeweis dafür, daß tatsächlich der Mond und seine Phasen eine so grundlegend wichtige Rolle in der Entstehung und Entwicklung des Mythus gespielt haben.

Je mehr nun aber im Laufe der Zeit die einzelnen Züge aus den verschiedenen Gebieten der Natur und der in ihr beobachteten Kampfvorgänge miteinander verschmolzen, je mehr sie zu einer Einheit zusammenwuchsen, um so mehr mußten sie sich von ihrer natürlichen Grundlage entfernen, denn in solcher Weise vereinigt, fand sich das nirgends in der Natur. Freies Spiel der dichterischen Phantasie tat wohl auch noch das Seinige hinzu, und das Ergebnis war endlich ein großer Zyklus von mehr oder weniger dramatischen Erzählungen, die in allen möglichen Zügen auf die Naturvorgänge hindeuteten, aus ihnen erwachsen und aufgebaut waren, die aber in toto doch nirgends in der Natur sich entsprechend finden ließen, — so wenig man Ilias und Odyssee in der Natur wiederfinden kann, wenn es auch wahrscheinlich genug ist, daß auch das Gerüst dieser großen Epen, zum mindesten wichtige Bestandteile derselben auf alte Naturmythen zurückgehen und aus solchen in langer und folgenreicher Entwicklung erwachsen sind, — neugeboren aus dem Geiste begnadeter Dichter.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Mythen und Sagen von Herakles sich bedeutend mehr noch von den zugrunde liegenden Naturvorgängen entfernt und von ihnen frei gemacht, sich über sie erhoben haben, als dies bei Indra der Fall ist. Thôrr dürfte in dieser Beziehung zwischen Indra und Herakles stehen. Auf jeden Fall sind die Naturvorgänge bei Indra noch viel deutlicher erkennbar als bei den beiden andern Göttern, daher bei der Vergleichung von ihm ein sehr wertvolles Licht ausgeht.

Diese hier als Schlußbetrachtung gebotenen Gedanken können nicht mehr sein als eine Anregung, die weiter verfolgt werden sollte. Im übrigen bin ich zufrieden, wenn es mir gelungen ist, durch die vorausgehenden Vergleichungen den Leser davon zu überzeugen, daß Indra und Herakles zweifellos zusammengehören, urverwandte Göttergestalten sind, die nicht voneinander getrennt werden können.

INHALT.

Seite

Vorbemerkung 3
Herakles 5
Verhältnis des Herakles zu Hera 5
Verhältnis des Herakles zu Athene, Hermes, Apollon 6
Persönliche Züge 14
Indra und Vishṇu 20
Die Taten des Herakles 23
Die Arbeiten im Dienste des Eurystheus. Der nemeische Löwe 26
Die lernäische Hydra 32
Der erymanthische Eber und die Kentaurenschlacht auf der Pholoe 39
Der Augeiasstall und die Wasserleitung 48
Geryones und seine Rinder 57
Die Äpfel der Hesperiden und Atlas 67

Kerberos 85
Herakles und Troja 91
Kyknos-Çushṇa 100
Periklymenos-Vamra 100
Phallische Wesen oder Phallusverehrer (Çiçnadeva-Kerkopen) 103
Herakles und Omphale 104
Orientalische Elemente der Heraklessage 104
Schlußbetrachtung 107

BINDING SLOT: APR 2 1956

AS 142 A5 Bd.58

Akademie der Wissenschaften, Vienna. Philosophisch-Historische Klasse
Denkschriften

12

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY